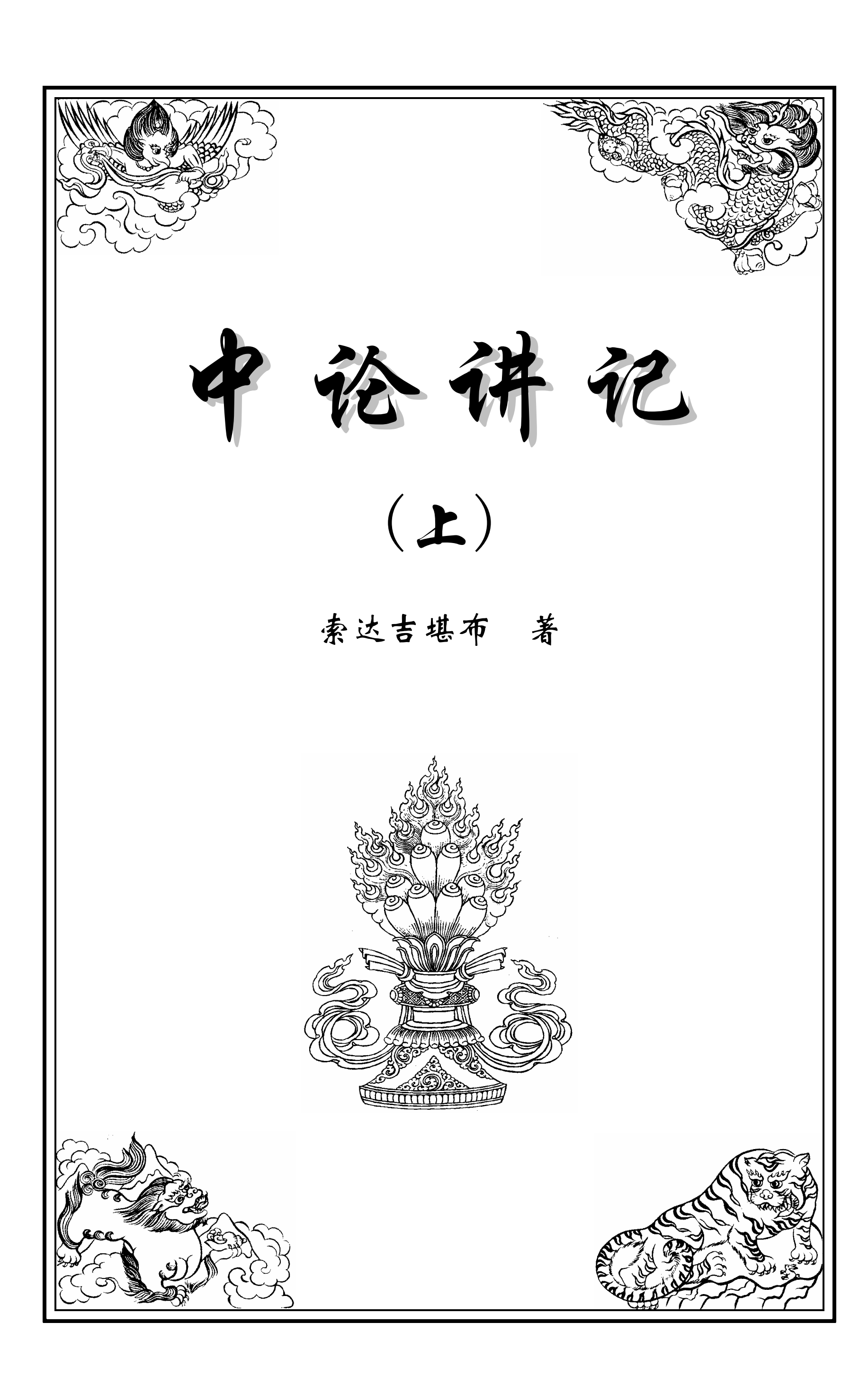
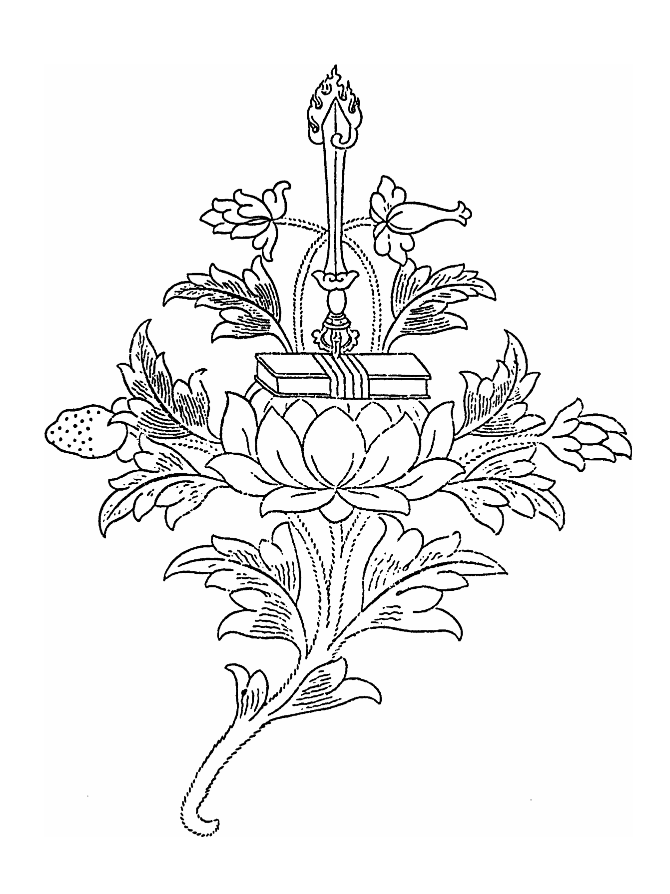
中论讲记

（上）

索达吉堪布　著



目 录



中观根本慧论讲义

龙猛菩萨　造颂
索达吉堪布　译讲

深广浩瀚智慧虚空界，遣除常断黑暗之光芒，
离边中观璀璨之杲日，恭礼绝伦导师遍知佛。
无始沉卧心间三有魔，密布有实无实束缚网，
能以智慧利剑斩除尊，至诚顶戴文殊智慧藏。
堪忍法海甚深之谛义，顶部蛇冠宝饰极显赫，
发出缘起空性之轰鸣，敬礼龙树父子传承师。

首先顶礼本师释迦牟尼佛。大家知道，本师释迦佛无碍通达世出世间一切万法，他的智慧如同广阔无垠的虚空，既深且广、浩瀚无边。在如是深广的智慧虚空界中，高悬着一轮卓尔不群的璀璨杲日，这就是远离四边八戏的大中观，它散发的光芒能遣除常断等一切邪见黑暗。对这样绝无仅有、无与伦比的导师遍知佛陀，我们应当毕恭毕敬地顶礼！

其次顶礼文殊智慧勇识。无始以来，在一切众生的心间沉睡着三有的魔王。所谓三有魔，就是如云雾般障蔽众生心性的轮回习气，它密布有实无实的束缚网，使众生深陷轮回无法出

离。唯有依靠文殊菩萨的智慧宝剑，才能斩除一切束缚从而出离三有。所以，我们也应当至诚顶礼文殊菩萨这一智慧宝藏。

文殊菩萨是一切诸佛的智慧总集，想要生起智慧就应诚心祈祷。1987 年，上师如意宝要求每一位弟子都要念一亿遍文殊心咒，上师还以谛实语发誓：“现在我要前往五台山朝拜文殊菩萨，如果有谁跟我一起去，一定能够打开智慧。”后来，有一万人左右跟随上师去了五台山，全学院所有的活佛、堪布也都随侍左右。回到学院之后，很多道友的智慧果然大大增上，迥异于从前。因此大家应经常以念诵文殊赞或持文殊心咒等方式赞颂祈祷文殊菩萨，如果能这样行持，那么生生世世都不会愚痴。

最后顶礼龙猛菩萨和他的心子，以及后来的历代中观宗传承上师。颂词以大海中的龙王作比喻。大海虽然有如意宝，但是极为深邃且有龙王发出的恐怖音声，所以不具福德之人难以得到。同样，空性法门虽是出生三乘解脱果位的如意宝，但因其意义甚深，所以为一般凡夫所怖畏。然而，对于如是甚深的空性法门，龙猛菩萨不但能够堪忍，并且无碍通达，后人以极为显赫的龙头宝冠为其顶饰，这象征着龙猛菩萨如龙王般应化世间，发出缘起空性之轰

鸣，遣除一切边执邪见。佛陀的真正密意凡夫人根本无法解释，只有佛陀授记的龙猛、无著等大菩萨才能真正开显，如果不是龙猛师徒，后代的修行人根本无法通达二转法轮的教义。继龙猛菩萨之后，他的心子及后来的历代中观传承上师继续阐演般若深意，弘扬大乘中观教法，利益了无边众生。因此，在了知了龙猛菩萨及其弟子们的功德及恩德以后，我们应该恭敬顶礼。

现在我们传讲龙猛菩萨所造诠释二转般若法轮要义的甚深论典——《中观根本慧论》。以前法王如意宝曾亲自传授过《中论释·善解龙树密意庄严论》，当时我有幸听闻，所以我的《中论》传承来源非常清净。这次传讲《中论》，我主要从颂词上讲，不一定讲得很广。当然，比较重要之处我也会深入分析，力争让大家明白如何将理论与平时的修行结合起来。

《中论》是一部非常殊胜的论典，它的内容很深，极难掌握，如果不仰仗各大论师的注释就难以趋入。这次讲解《中论》所依靠的注释主要有：月称论师的《入中论》和《显句论》、清辩论师的《掌珍论》和《般若灯论释》（月称论师以《入中论》开显了《中论》的意义，以《显句论》解释了它的词句，形成了应成派；清辩论师以《掌珍论》开显了《中论》的意义，以《般若灯论释》解释了它的词句，形成了自续派。）全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》、宗喀巴大师的《理证海》以及果仁巴大师等大德的注释。大家可以参考。

《中论》不太好懂，所以我又安排了堪布、堪姆为大家辅导。希望大家像以前学习《俱舍论》那样，一边听我的讲解一边听受辅导。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

甲一、（首义）分二：一、宣讲论名；二、译礼句。

乙一、（宣讲论名）：

梵文：扎加那玛美拉芒达玛噶噶鬲噶

汉文：中观根本慧论颂

梵文的“扎加”、“那玛”、“美拉”、“芒达玛噶”、“噶鬲噶”，译为汉文分别是“智慧”、“所谓”、“根本”、“中观”、“颂”。

本论以作用取名。所谓“根本”有两个意思：一是所有中观论典的根本；二是龙猛菩萨所著《中观六论》的根本。

“中观”也叫般若、智慧、善逝等，是指远离一切戏论、平等无二的境界。中观分能诠句中观和所诠义中观。能诠句中观是指经论等文字中观，它分为经中观和论中观。经中观指

佛陀二转法轮所宣讲的《般若经》等经典。论中观指中观论师所造的《中观六论》、《中观四百论》、《入中论》、《般若灯论释》等论典。所诠义中观有基道果的分类：基中观或基般若是指诸法现空双运的本基；道中观或道般若是指为了通达果中观所必须经过的方便、智慧双运之道；果中观或果般若是指色身、法身双运的真实般若。有的论师认为道般若包括资粮道、加行道，而有的论师认为只有见道、修道才是道般若。

“慧”即智慧，指菩萨入根本慧定的智慧和佛陀的智慧。

“论”有对治和救护的作用。对治指对治相续中的烦恼与分别；救护指从三恶趣乃至六道轮回中得到救护，或从一切戏论中得到救护，从而获得殊胜解脱。

“颂”即字数相同的句子组成的诗文，包含品颂和偈颂。

这次传讲《中论》所依的颂词，大部分是依照鸠摩罗什大师的译文，因为大师的译本非常可靠，也很流畅；但少部分与藏文版本差别较大的颂词也做了改动，这是因为我讲解本论所依靠的注释、讲义绝大部分是藏文，并且我的传承也来自藏文体系。可以肯定的是，这些

重新译过的颂词非常符合藏文版本。

本论的藏文版本是经过两次翻译形成的，首先由龙幢译师译成藏文，后来又经日称译师修订、校改。值得一提的是，藏地古代译经场的规模非常庞大，翻译的规程也非常严格：首先由印度的班智达传讲，然后再由译师翻译并校改，最后还要由班智达审阅通过，其中还有许多严密的细节，以这种严格的方式确保了译本的准确和完美。

乙二、（译礼句）：

顶礼文殊师利童子！

藏传佛教对每一部印度的经典、论典进行翻译时都有译礼，这个传统来自于国王赤热巴巾的规定。本论属于论藏，所以顶礼的是文殊菩萨。以此可以遣除翻译过程中的一切障碍，使整个翻译善始善终、究竟圆满。

译师顶礼文殊菩萨以求加持，我们也不应忘记前辈译师们的恩德。若非鸠摩罗什大师、日称译师等大译师们的恩德，因语言隔阂，我们这些后学根本无缘得见如是殊胜的佛经论典。因此，我们也应当对这些汉藏译师们恭敬顶礼。

此外，在论名中保留梵文音译也有殊胜必要。因为贤劫千佛全部是用梵语转法轮，所以

保留梵文名称可以在读者的相续中播下梵文种子，以此与千佛结下因缘；保留梵文名称也可以表明本论来源清净，在古印度造任何论典都非常严格，要由诸大班智达审察之后才能流通，所以能够通过的论典绝对可靠；并且，有了梵文名称还可以让我们忆念作者与译者的恩德。由于具有以上三种必要，才保留了梵文音译。

甲二（论义）分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观之见；三、忆念恩德而顶礼。

乙一、（宣说见解而顶礼）分二：一、宣说中观见解；二、顶礼宣说者。

丙一、（宣说中观见解）：

不生亦不灭，不常亦不断，
不一亦不异，不来亦不去。

诸法首先不生究竟不灭，不是常有亦非断灭，不是一体亦非异体，无所从来亦无所去。

一般印度论师在论首都会有顶礼句，在论末也会有忆念恩德的顶礼句。龙猛菩萨即以前两偈顶礼世尊。此偈开显了佛陀所证所讲的缘起空性之理，虽仅短短四句，但已圆满涵摄《中论》的全部内容。

本师释迦牟尼佛圆满证悟缘起空性之后，于《般若经》等众多经典中再再宣说了诸法不生不灭乃至不来不去的实相。然而佛经浩如烟



海，佛语深邃幽隐，薄地凡夫以自力无法通达其真义。悯于众生的愚痴蒙昧，龙猛菩萨撰著了《中论》为主的诸多论典，以理证深入细致地阐释了二转法轮的般若深义。

虽然中观宗开显了胜义实相，但并未遮破名言中的假立显现。全知麦彭仁波切也说，没有破显现的中观宗。针对名言中的假立法，我们可以说有生有灭、有常有断、有一有异、有来有去。然而，这毕竟是假立、是名言，并非真实。但众生对此并不了知，认为生灭、来去等八边真实存在，于是在轮回中流转不息。为了遣除众生的实执，寂灭有情的轮回，中观宗才以胜义理论遮破八边。

生灭、来去等八边戏论是由迷乱分别造成的，迷乱分别的根源就是执著，而一切众生的相续中都存在着遍计执著和俱生执著。所谓遍计执著，就是因受外道论典的影响而形成的执著。如唯物论等西方科学理论，大自在天、帝释天等外物创造世间的学说，这些邪说使人们的相续受到染污，由此产生了遍计执著。所谓俱生执著，就是六道一切众生与生俱来的我执，由于它从无始以来串习至今，所以比遍计执著坚固得多。

有了这两种执著就有了迷乱分别，有了迷



乱分别就有了八边戏论，有了八边戏论则众生永远不能见到万法真相从而流转生死。为了让众生了达实相、息灭轮回，龙猛菩萨开篇即以总说的方式宣说了诸法远离八边戏论的真实义。

“不生亦不灭”：不管是佛陀还是后来的高僧大德，在一切如实通达缘起空性者的根本智面前，诸法首先不生，究竟不灭，就像石女的儿子一样根本没有真实本体。

鸠摩罗什大师的译本中，这一句是“不生”在前，“不灭”在后。波罗颇蜜多罗（智识）译师所译的《般若灯论释》中是“不灭亦不起”。而在藏文《中论》的译本中，这一句译为“不灭亦不生”。对于“不灭亦不生”，果仁巴大师解释说：诸法之灭若不存在，其生亦不可成立。意思是，有了诸法的灭就一定有它的生，如果遮破了灭，生也就遮破了。可见，以“不灭亦不生”同样可以开显离戏大空性。所以，不论是“不生亦不灭”，还是“不灭亦不生”，两种译文的意义并不相违，都是合理的。

“不常亦不断”：众生认为有常有断：已有的法恒时存在，这是常；已有的法变成没有，这是断。然而诸法无生的缘故不会有一个实有的法存在，所以不常；没有实有的法存在就不

会有它的灭，所以不断。

“不一亦不异”：如果诸法以自性而存在，则要么是一体要么是异体。然而诸法无生的缘故并无自性存在，所以不会成为一体；没有一体，异体也不可能成立。另外，如果观察事物的本体，任何法都由支分组成，这样分析至微尘、刹那都无实体可得；实有的一体不存在，多体也就无法安立。所以，任何法都不是一体，也不是异体。

“不来亦不去”：一切法并非从他处而来，也不往何处而去。虽然众生认为色、心诸法皆有来去，然而诸法无生无灭的缘故，哪里会有真实的来去呢？

世人有各种各样的执著：有、无、是、非、好、坏……既然有这么多执著，那为何只离八边就是实相呢？因为，众生的边戏执著虽有成千上万，但以生灭等八边完全可以涵摄无余。宗喀巴大师的《理证海》也讲：所有戏论都可以包括于八边，除了八边之外没有必要再作安立。因此离八边就是离一切边。

远离八边的次第是根据内道、外道、世间人的次第安立的。内道有实宗多执著生灭二边，故以不生不灭破除；外道多执常断二边，故以不常不断破除；世间人多执一异、来去四边，

故以不一不异、不来不去破除。当然也可以根据其他方式安立。

对于离八边，内道各宗有不同的解释。小乘有部、经部讲离八边，只抉择到人无我空性，而保留了无分微尘、无分刹那实有；大乘随理唯识宗讲离八边，只抉择到人无我和相似的法无我空性，而保留了成实的依他起识；中观自续派讲离八边，只抉择到单空，而保留了名言中的生灭等。

以上各宗虽然从下到上从不同的高度抉择了离八边，但这些宗派最终都有或粗或细的执著，所以谁也没有真正抉择到诸法的本体。诸法的本体是大空性，并不存在无分微尘、无分刹那以及成实的心识，也不是单空。这样的大空性，只有中观应成派能抉择，针对上根的所化众生，应成派以遮除八边的方式直接宣说了大空性的本体。

学习《中论》的目的就是要抉择诸法的实相，要抉择诸法实相必须要跟随应成派的究竟见解。如果只建立无遮单空，那本论的直接内容就成了世俗谛，这样的话，就与佛陀宣说般若、龙猛菩萨诠释般若的究竟意趣不相符。至于本论之究竟意趣，则如《中论释·善解龙树密意庄严论》所言："此论则以'缘起而生之真

如性，远离八边戏之实相，息灭一切戏论'作为其所诠内容。"

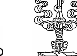
一切诸法的实相是离于八边的大空性，这就是释迦如来所宣说的般若教义的甚深内涵。对此教义，若非龙猛菩萨的理证开显，我们就无法真实趋入。如同大海中虽伏藏有如意宝，但如果没有具能力的商主去取宝，人们就无法享用。同样，如果没有龙猛师徒的胜义理证，一般的人，尤其是现在的后学者，就根本无法趋入如意宝般的般若义理。

丙二、(顶礼宣说者)：

能说是因缘，善灭诸戏论，
我稽首礼佛，诸说中第一。

佛陀能够宣说一切诸法皆由因缘和合而生，又能善巧寂灭能诠所诠等一切戏论。我(龙猛菩萨)**向佛陀三门恭敬地顶礼，因为佛陀所说的缘起空性之理是一切学说中的第一。**

在世出世间的一切学说中，佛陀所宣说的缘起性空最为第一，其他任何学说都无法企及。佛陀通达世间所有学问和技艺，这已远非常人所能及，而尤为不共的是佛陀了达名言诸法皆依因缘和合而生，是如梦如幻的缘起假相，其本性为离一切戏论的大空性，且以大悲心宣说了这种真理。而这种真理也唯有人天导师释迦




牟尼佛才能宣说。

我们可以看到，在这个世界上尽管有五花八门的外道思想以及各种各样的学术观点，但它们都无法触及万法的真相。唯有佛陀的缘起性空学说究竟圆满，它真正宣说了诸法实相，这是任何人也无法推翻的。

古印度有许多外道，如数论外道、胜论外道、裸体外道、顺世外道、密行外道等，他们有的认为因果不存在，有的以天堂为究竟的解脱处，有的以大自在天等天尊为皈依处……这样的邪见导致了种种邪行：或者根本不取舍因果，或者以血肉供养天尊……这些外道的观点在全知无垢光尊者的《如意宝藏论》中有介绍和破斥。虽然外道也希求解脱，但是他们的见解和行为都落于偏执，并不符合中道，无法解脱。而作为已入内道的修行人，相续中是否存在外道的习气也不好说，所以，如果在了知外道的观点后对其破斥则不会误入歧途。全知麦彭仁波切也说，内道修行人通达外道的一些基本观点也有必要。

现在汉藏两地同样都有许多外道邪说，虽然这些邪说也自称要引导人们趋入解脱，但观察其理论之后则会发现：像佛教那样如理如实宣说万法本性的一个也没有。没有缘起性空的

正说哪里会有解脱？

或许有人会问：现代科学不是可以解释一切吗？其实，现代科学只是暂时、片面地解释了一些显现法的道理，对于诸法空性之理，一点边也没沾上。虽然现代学者各自建立了庞大的学术体系，也有许多研究成果，但这些根本不及佛陀智慧的一分。

据说有些科学家也在研究佛法，并且试图用实验和推理来解释空性。最近就有位道友对我说："堪布，有个好消息！现在的量子物理学的研究成果已经接近佛法的空性了，以前人们认为分子、电子、夸克以及更微细的法存在，但现在已经能够证明它们不存在了！"不存在就是空性，就是佛法了吗？不是这样的！我总是在想：没有佛法的见解和修持，只是以世间的方式来推测，这根本不可能通达佛法的奥义。如果依靠佛法的见解来研究量子力学、相对论等，则很有可能因此而通达万法的真理。而只是依靠量子力学来抉择般若空性，就像木匠用他的锯子来锯钢铁一般，有很大的困难。其实他们的理论只是说明夸克等不存在而已，除此以外，哪里有更深入的力量来抉择空性呢？缘起显现的同时却是空性，空性的同时却能从中显现缘起，这样的道理只有依龙猛菩萨的理证

才能抉择。单单依靠相对论、物理、化学等世间理论，再聪明的人也不行。

我们还应知道，自古以来世人建立了很多学说，但是前人的学说总是很快就被后人推翻，在几千年的人类历史中这种现象可谓屡见不鲜。唯有释迦牟尼佛于二千五百年前所宣说的真理始终屹然不动，谁人能破得了半句？因此，我们应对佛陀无与伦比的智慧生起坚定的信心，应该像龙猛菩萨那样毕恭毕敬地向佛陀顶礼。

以上两个偈颂宣说了远离八边的实相，并对宣说如是实相的佛陀作了顶礼。作为后学者应经常念诵这两个偈颂，这不仅可以忆念佛陀和龙猛菩萨的恩德，还可以作为对他们的祈祷，以期通达中观的道理。

藏地历来就非常重视这两颂，在念诵《般若经》时首先要念这两颂，以此顶礼佛陀并祈祷生起般若空性的证悟，而在藏传佛教的《心经回遮仪轨》中也有这两颂。创立断法的玛吉拉准空行母说：这两颂不仅是赞叹、顶礼佛陀的偈文，也是非常殊胜的降伏法。

乙二、（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

丙一、（宣说缘起特法）分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。

丁一、（宣说主要特法）分二：一、观因缘品；二、观去来品。

虽然《阿含经》、《大毗婆沙论》及《俱舍论》等小乘经论都宣说了万法存在的观点，但这只是对小乘根性的众生暂时宣讲的不了义法，以了义般若空性的教义来衡量，万法根本不存在。

对于万法如何不存在之理，本论以二十七品抉择，具体如下：一、观因缘品；二、观去来品；三、观六情品；四、观五阴品；五、观六种品；六、观染染者品；七、观三相品；八、观作作者品；九、观本住品；十、观燃可燃品；十一、观本际品；十二、观苦品；十三、观行品；十四、观和合品；十五、观有无品；十六、观缚解品；十七、观业品；十八、观我法品；十九、观时品；二十、观因果品；二十一、观成坏品；二十二、观如来品；二十三、观颠倒品；二十四、观四谛品；二十五、观涅槃品；二十六、观十二因缘品；二十七、观邪见品。

依《佛护论》与《无畏论》的观点，在全论的二十七品中，前二十五品是宣说如何趋入大乘之道，后两品则是宣说如何趋入声闻之道。

《佛护论》由佛护论师所造，梵语音译为“布达巴乐”，这是以论主的名字命名的论典，堪布阿琼曾于净现中得过这部论典的传承。《无畏论》也叫《噶里晋美》，关于本论作者有众多说法。

清辩论师的观点与以上两部论典的观点不同，他不承认最后两品为宣说如何趋入声闻之道，他认为全论二十七品都是在宣说如何趋入大乘之道，并且该论圆满解释了佛陀二转法轮的究竟意趣。月称论师在《显句论》中也表达了与清辩论师相同的观点。



一、观因缘品

本品观察因缘。一般人都认为因缘聚合产生了果法，但这只是一种迷乱的执著，因为在真实的胜义中并不存在所谓的因缘。《无热恼龙王请问经》云：“何者缘生则无生，不具彼生之自性，何依缘起则空性，若知空性不放逸。”意思是说，任何一个法如果是依靠因缘而生那必定是无生，因为并不存在具有自性的生，所以任何依靠因缘聚合而现起的法必定是空性，而菩萨了知这一空性的道理后，他的行为就不会放逸。《般若经》亦云：“色法无生……”即色法乃至一切法都是无生。

我们要知道，解释一个观点时理证和教证都是必需的。教证就是作为立论之依据的佛经论典中的词句；而理证则是有理有据的推理，比如因明和中观中的推断，它们并不是毫无依据的凭空想像，都有确凿充分的理由。在本品中，龙猛菩萨凭自力以理证作抉择，并辅以教证，圆满地宣说了产生万法的因缘是空性的道理。

戊一、（观因缘品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、总破四生；

二、别破他生。

庚一、（总破四生）：

诸法不自生，亦不从他生，
不共不无因，是故知无生。

诸法不是自生，也不是从他法而生，不从自他共生，更不会从无因而生，由此可知诸法无生。

在名言中，依因缘而生的万事万物之假相是成立的，佛陀在经中也对这些法安立了具体的法相；但在胜义中，不管是轮回还是涅槃，不管是世间还是出世间，任何法都是无生的。

“诸法不自生”，数论外道认为诸法自生，是自性变现了一切万法，但这是不合理的。因为如果是自己产生自己，则有无义生、无穷生的过失。

“亦不从他生”，在果仁巴大师的《中论释》里讲承许他生观点的是外道和内道的有实宗，但他们的观点不合理，因为承许他生有火焰生黑暗等一切生一切的过失。人们一般认为因和非因之间存在差别（“因”指某法的真因，“非因”指非某法的真因），但因果如果真正是自相的“他体”，从对果法同样起不到作用这一点来看，因和非因就不会有任何差别。在佛护论师的注释中，即以此因——因与非因相同的根据相同之类推

因来遮破他生。这个推理在慈诚罗珠堪布的讲义中有讲解，大家可以参阅。

“不共”，裸体外道许自他共生，即由自生与他生共同产生万法。但共生不仅不能避免上述过失，反而会同时具有这两种过失。

“不无因”，顺世外道认为诸法无因而生。但无因生是最下劣的见解，有果法恒时存在或者恒时无有等诸多过失。

由此可知，一切诸法不是自生、不是他生、不是共生、不是无因生，而是无生。

全知麦彭仁波切在《智者入门》里说：破四边生在《入中论》里讲得很广；离一多的观察方法在《中观庄严论释》里讲得很广。如果对《入中论》的观察方式还不熟，那么本颂的真正含义恐怕也难以掌握。《入中论》是趋入《中论》的阶梯，是从意义上解释《中论》的殊胜论典，大家也要好好学。

由于对本颂的不同解释，在印度出现了中观应成派和中观自续派，这在印度佛教和藏传佛教的历史典籍中都有详细记载。龙猛菩萨的《中观根本慧论》和圣天菩萨的《中观四百论》被称为母中观，因为这两部论不属于自续派，也不属于应成派，而是二派的来源。《中观四百论》主要讲中观的修行，所以两派对此论的辩

论不是很大；而《中观根本慧论》主要讲见解，后代中观论师依据对本论的不同解释建立了各自的宗派。应成派的代表人物有佛护论师、月称论师、寂天论师等；自续派的代表人物有清辩论师、静命论师、智藏论师等。佛护论师虽然早于月称论师，但并没有像月称论师那样作广大的破立，所以并不是应成派的真正开创者。而月称论师在破清辩论师观点的同时，建立了圆满的中观应成派。

那么，二派究竟有何差别呢？

首先，佛护论师在解释这一颂的时候直接说：一切万法无自生、无他生……也就是说，任何一个法不论在任何情况下都不会有真实的产生。

对此，清辩论师造《般若灯论释》予以辩驳：宣说一切法无生一定要加胜义简别，不加胜义简别就不合理。意思是说，名言中的柱子等是存在的，如果一概说"柱子等无生"就有诽谤名言的过失。所以《般若灯论释》说：一切万法在胜义中无自生、无他生……

之后，月称论师在《显句论》中驳斥了清辩论师的观点，认为加胜义简别没有必要，因为说胜义中不生已间接说明在名言中可以有自性生，但这是不合理的。所以，在抉择胜义谛

的时候直接说"一切万法不存在"就够了，不必加胜义简别。

佛护论师曾提出：若有生，则可用无义生之过患进行驳斥，意思是以"无义生之过患"来遮破自生。对此，清辩论师认为："此宗的安立有不具备能立及譬喻之过患。"自续派以三相推理成立无生，认为凡是推理必须具足能立及比喻。比如"声是无常，所作故，如同柱子。"其中"声"是有法，"无常"是所立法，"所作"是能立的因，因所成立的是立宗，"柱子"是比喻。以"所作"的因推断有法的"声"是"无常"，再加上一个同品的比喻"柱子"，就圆满了一个推理。其中能立是主要的根据，比喻是支分的根据，缺了这两项完整的推理就不成立。

月称论师反驳道："此宗之能立及譬喻，乃用对方自宗已承认之观点进行破斥，故无须能立及譬喻。"意思是：对方承许一切万法实有存在，其比喻、能立和立宗之间必定存在自相矛盾的地方，要破斥对方的观点，只要指出其矛盾之处就可以了，故中观宗无须能立及比喻。

我们应当知道，自续派着重建立相似胜义，其使用的理论是自续推理。所谓自续推理，其宗法、能立、比喻都是自他共同承许的，比如"柱子无常，所作故，如瓶。"其中柱子、所作、

瓶都是自他共许的法。和自续派不同的是，在应成派面前柱子根本不成立，只不过随顺他宗的承许而展开应成推理。

月称论师于《显句论》中引用教证对加胜义简别的观点进行了破斥：“若为中观派，则不能以自之比量推测而立宗，以未承认他法之故。圣天论师云：‘有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真。’《回诤论》亦云：‘若我有少宗，则我有彼过，我无立宗故，唯我为无过。’”

以上我们简单介绍了应成派和自续派分派的情况以及二派的主要区别。现在汉地和国外的有些人讲：“藏传佛教的中观应成派和自续派的说法不合理……”他们认为是藏传佛教把中观分成了两派。这说明他们根本不懂中观教义，更不懂佛教历史，只是想当然地随便乱说。其实，应成派与自续派的分派及辩论在印度一直存在，这在印度的历史典籍以及布敦大师的《印度佛教史》中都有清晰的记载，全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中对此也作了说明。

庚二、（别破他生）分二：一、破论中所说之他生；二、破世人共称之他生。

辛一、（破论中所说之他生）分二：一、宣说他宗；二、破彼观点。

壬一、（宣说他宗）：

因缘次第缘，缘缘增上缘，
四缘生诸法，更无第五缘。

因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，此四缘产生了诸法，除此四缘之外再无第五缘。

这里的他宗主要指内道有实宗有部、经部，他们认为：他生存在，因为一切万法都是依靠他体的因缘聚合而生之故；如果没有他生，那怎么解释一切万法的产生呢？比如青稞的果实就是依靠与果实他体的缘而生的。

宣讲这一颂的时候，论师们一般都会解释六因四缘。六因即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。能作因，即对某法的产生不作障碍的一切法，比如瓶、柱等法对苗芽的产生未作障碍，它们就是苗芽的能作因；俱有因，即同时产生的法互为因果、相互起帮助的作用，比如组成色法的八微尘彼此依存、相互起作用，它们互为俱有因；同类因，前面的法产生后面同类的法，前面的法即为后面法的同类因，比如瓶子，它的前刹那产生后刹那，前刹那就是同类因；相应因，心王和心所在所缘境等五个方面相同，并互相起作用，故称为相应因，比如心王和受心所，它们同时生起，二者是相应因；遍行因属同类因的分支，亦即

三界中欲界的烦恼心，如前刹那的嗔心产生后刹那的嗔心，前刹那的嗔心为遍行因；异熟因，前世造业后世感果，前世的业为异熟因，比如以前世的善业感得后世的人天果，前世的善业即是异熟因。

四缘即因缘、所缘缘、等无间缘（次第缘）、增上缘。因缘即除能作因外的其余五因，比如产生苗芽的种子即为因缘；等无间缘即次第缘，真实无间趣入无余涅槃的前一刹那心与心所不产生后一刹那心与心所，故非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘，它是同类因的一种支分；所缘缘（缘缘）即六识所缘的境，比如看色法的时候色法作为所缘的对境，所以叫所缘缘；增上缘即能作因。以上根据《俱舍论》介绍了六因四缘。

从因缘生法的角度而言，四缘已经包括了一切能生的因。外道中有一因论者，他们认为存在一个创造万法的因，比如遍入天、大自在天等天尊，或者常有自在的神我、微尘、时间等等。然而这些纯属臆造，无法成立。因为在名言中除了四缘之外，再不会有第五缘存在。

按《俱舍论》的观点，因和缘是相互含摄的关系，因缘相当于五种因，另外三个缘都包括在能作因当中。在分开讲的时候，对果的本

体起作用的是因，对果的差别法起作用的是缘；在结合起来讲的时候，只要是对果起作用的法，既可以叫因也可以叫缘，所以破缘也就是破因。

我们刚学完《俱舍论》，对于这部论典的重要性，我想大家都有所体会。没有通达《俱舍论》，不管学中观还是因明都比较困难。从考试的情况来看，有的道友学得很好，有的道友可能没认真学，有的道友甚至连书都没有看，更有甚者传承是否圆满也不好说。学《三戒论》时也有这种情况。以前的考试，无论是讲、辩、著哪一种，有些道友从来没有消息。如果还这样，接下来的中观、因明、现观，会全部在你的视线中一一消失，那就非常可惜！所以大家不能这样学习五部大论。

壬二、（破彼观点）分四：一、破因果他生；二、破缘能立法相；三、以观有无而破；四、破四缘各自法相。

癸一、（破因果他生）分二：一、破依他缘生；二、破依他作生。

子一、（破依他缘生）：

如诸法自性，不在于缘中，
以无自性故，他性亦复无。

诸法的自性不在缘中，没有自性的缘故，他性也没有。

有实宗认为：果法依他缘而生，所以是他生。破曰：如果缘和果像两个人之间的关系一样，缘有缘的自性，果有果的自性，二者是他体，那么也可以成立他生；但他体并不成立，又怎么会有他生呢？

我们知道，一切果法，眼识也好苗芽也好，它的自性不可能在缘当中：每一个缘中没有果法的自性，四缘等诸缘的和合中也没有果法的自性，就如各自分开的每个人都没有眼睛，他们聚合到一起也没有眼睛一样。

如果说果法在缘中存在，那应该可以现见。比如苗芽，如果它在种子、水、土、阳光等缘上存在，那我们应该能见到，但不论对哪个缘观察都见不到。再说，即使在种子等缘上真的有芽，生也没有必要，否则就有无义生、无穷生的过失。因此，缘中没有果的自性。

缘中既然无有果的自性，也就不可能有他性，因为自他是互相观待的。比如石女的儿子不存在，那观待石女儿——“自”而安立的人——“他”也不可能存在。没有自哪里有他？果的自性不存在，缘的他性也无法建立，没有他性就不会有他生。真正的他性应该是同时的。就像慈氏与近藏二人，他们的相续在同一时间存在，这才叫他体。但缘和果不能同时存在，

缘存在的时候果还没有产生，果存在的时候缘已经消失，它们就像柱子和石女的儿子一样不成立他体，因此他生无法成立。《入中论》云：“芽种既非同时有，无他云何种是他，芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。”意思是说，既然芽种不会同时存在，则无法成立二者是他体；不是他体，所谓的他生——芽从种生就不能成立。所以，有智者应当舍弃他生宗。

子二、（破依他作生）：

世间人非常可怜，无始以来的俱生我执很强烈，更有甚者其相续中所熏习的外道的遍计思想也非常严重。而学过小乘宗派的人又认为柱子、心等存在，实执相当严重。要知道，各种宗派的安立都是由我见等常断见引发的，这些都是所破。

佛法并非不能破斥这些邪见，只不过很多佛教徒不懂中观和因明的道理，如果懂了就能遣除自他一切执著。但世间人往往自作聪明，认为自己什么都懂。其实，不要说看不见的东西，就是看得见的事物他们也弄不明白。如果对方能接受四生都不成立的殊胜理证，就一定会对本师释迦牟尼佛及佛教的真理生起信心。

但大家不要认为学中观只是破他宗，实际上真正要破的就是自己的执著。四生虽然是外

道及内道有实宗的观点，但这些执著我们的相续中并不是没有。学了小乘的经论后，大家会认为因缘是存在的，因为这不仅相合众生的分别念，而且释迦牟尼佛也在很多小乘经典中这样宣说。但实际上，佛陀说因缘存在只是针对某些根机的众生暂时作的引导，在以胜义理论抉择真实胜义时因缘是不成立的。

一般来说，因缘生法是人们都会有的一种认识。学过宗派的人、没有学过宗派的人都会认为，在种子及地水火风等因缘具足后才产生了芽，种子和芽肯定是他体的。但在以胜义理证观察的时候这根本不成立。《入中论》就着重破斥了这种因缘聚合的他生。

下面开始讲颂词：

作非具有缘，无缘作不成，

无作则非缘，若具作可生。

作用具有缘不成立，不具有缘也不成立；缘不具有作用则是非缘，若具有作用则可生果，但这样的缘不成立。

有人认为：不是缘亲自生果，而是缘的作用生果。比如眼识，它不是由眼根和色法等缘亲自产生，而是由这些缘先成办一个作用，再由这个作用产生眼识。

这一颂破缘的作用，从缘和它的作用彼此

是否具有的角度来观察。

首先观察作用，作用具缘不具缘都不成立。

一、作用具有缘不成立。为什么呢？因为，如果作用存在，当然它可以具有缘。但作用存不存在呢？不存在。因为如果作用能生果，它就要产生三时中的某一个果法，但三时的果法都不依靠作用而生。首先，已生的果法不依靠作用。既然眼识、稻谷、鲜花等果法已经产生，就不需要作用来再生，否则就有无穷生等过失。其次，未生的果法不依靠作用。未生的果法不存在，与石女儿或虚空没有任何差别，作用怎么让它产生呢？比如明天的鲜花还不存在，即使有作用也不能让它产生。最后，正生的果法也不依靠作用。所谓正生只不过是分别念假立而已，虽然人们认为在未来和过去之间有“正生”，但它根本不存在。任何一个法，要么已生要么未生，除此之外并没有中间的状态。比如鲜花，它要么已开要么未开，根本没有正开。没有正生，也就没有正生时的作用。既然三时的果都不依作用来生，这就说明作用根本不成立；没有作用，作用具有缘就不合理。

二、作用不具缘也不成立。生果是缘的作用，作用不具有缘就不能生果。如果不具缘的作用也能生果，那么煤炭也能生苗芽。为什么

呢？因为，没有缘也能生果就等于非缘也能生果。而且这样的作用也有成为无因的过失，有缘的情况下可以有作用，但缘和石女儿一样不存在却仍有作用，这就有无因的过失。所以，不具有缘的作用根本不存在，就像毛线不存在，氆氇也不存在一样。

下面我们再观察缘具不具备作用都不成立。

三、缘不具有作用就不是缘。有生果的作用才是缘，远离了作用就不是缘，不是缘就不能生果。

四、缘具有作用则可以生果，但并没有这样的缘。前面讲过，三时的果法都不生，不生果也就不会有作用，没有作用就不会有具备作用的缘。

概括来讲：如果二者互不具足，那么缘都不能成为缘；如果二者互相具足，则不论生不生果，都不需要缘。总之，不论作用具不具有缘，也不论缘具不具有作用，四种情况都不合理。所以，依靠作用生果的说法不成立。

《中论》的推理可能比较难懂，一旦懂了利益就很大。有智慧的人特别喜欢学《中论》、《中观四百论》、《俱舍论》等论典。以前这些人总感觉，自己的智慧用在哪方面都不太合适，

而现在通过精进学习中观、因明等深法后，感到自己的智慧有了用武之地，同时也对佛陀的深广智慧生起了坚定不移的信心。没有智慧的人却很苦恼，虽然天天也在听各种各样的理证，但始终听不懂。所以，既有智慧又遇到中观、因明、俱舍的道友，应该值得欢喜！因为，这些佛法的道理很珍贵，也很甚深，没有因缘遇都遇不到，即使遇到了，依靠自己的智慧也不一定能通达，虽然现在讲法的法师很多，但他们不一定有这些论典的传承，也不一定能讲。而这些善缘我们现在都具足，所以大家应该心生欢喜。

智慧不太高的道友也不要太难过，对中观的空性道理，不管听得懂、听不懂，只要你以信心谛听，而且圆满传承，功德就不可思议。所以，听课应尽量专注、心不外散。中观的意义本来就很深奥，再加上散乱，这样怎能通达？

我想，我们这里的很多年轻人如果能把智慧用在中观和因明上，那你们此生乃至生生世世都不会在菩提道上退转。

在藏传佛教的历史上，高僧大德们历来都很重视《中论》，只要认真闻思打下一定基础，对万事万物的实执就容易破掉。《赞戒论》的作者——革蒙旺波丹增诺吾说过：只要认真地闻

思三遍《中观根本慧论》，对大圆满的见解一定会有所认识。法王如意宝以前在课堂上讲过这个教言，老道友应该能记得。所以，对这部论典一定要有信心，因为它的确可以帮助我们断除各种实执。

那些前世对中观有串习的道友，只要听我讲一遍，马上就会懂；而前世串习薄弱、即生也没有长期闻思过的道友，听一遍不一定懂。所以我们安排了课后辅导，你们在我这里听一遍后，堪布、堪姆的辅导还要听。如果还不懂，就应该向聪明的道友再三询问，这样就一定会懂。

道理懂了以后，还要长期思维：边吃饭边思维，边走路边思维……时时刻刻都可以思维。以前曲恰堪布也说，可以一边睡觉一边思维。我想，如果在平时的任何威仪中，大家都能这样观察、这样串习的话，那么再甚深的佛法道理也会慢慢通达。

癸二、（破缘能立法相）：

因是法生果，是法名为缘。

若是果未生，何不名非缘？

因为这些法生了果，所以名为缘，那么，当果法还没有生起的时候，这些法为什么不叫非缘呢？

对方认为：不必观察作用是否具有缘、缘是否具有作用，反正依靠眼根、色法、作意产生了眼识之果，所以眼根等就是缘。

对此中观宗破斥道：如果像你们说的那样，眼根等生了眼识故为缘，那么眼识还没有生时，这些法就只能叫非缘。就如箱子里的种子，虽然人们认为"这是为明年准备的种子"，口头上也这么说，心里也这么想，但所谓的"种子"也只是分别念假立而已。一观察就知道，它还没起到生果的作用，因为未来的果像石女的儿子一样不存在。所以，此时的"种子"并不是真正的缘，只能是非缘。如果有人认为，虽然还没有生果，但缘上面有生果的能力和作用，那我们就可以用前面的推理——作用具不具有缘、缘具不具有作用来遮破。

所以，眼根等只能是非缘，因为它们对未生的眼识并不起作用，就像沙子对芝麻油不起作用一样。龙猛菩萨的中观理证和世人的想法完全背离。世人都认为，眼根能生眼识，沙子不能榨出芝麻油，二者有很大的差别；但在抉择胜义中缘不能生果的时候，中观宗认为二者没有任何差别。

对方又认为：虽然以前是非缘，但后来依靠他缘也可以成为缘。比如眼根，还没有生眼

识之前是非缘，生了眼识之后就成了缘。

中观宗驳斥道：如果这样，那以前不是油的缘的沙子，以后是否也可以变成油的缘？显然不能。因为，只要成立实有，非缘就不会变成缘。《显句论》说：如果认为一切万法实有，就要承认非缘也是实有；既然非缘是实有，就不可能变成缘。如果非缘可以变成缘，那你们所承认的缘就不是实有。

按中观宗的观点，一切万法如梦如幻、虚妄不实的缘故，在名言中就可以随着因缘幻变。所以，只有成立空性，才可以建立转变。而你们承认万法实有，既然是实有，非缘变成缘就不可能。

虽然中观宗认为胜义中因缘生果不成立，但在不观察的情况下，因缘和合生果是存在的，即名言中的因果不虚、前世后世等道理无欺成立。所以，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：在破了一切万法的同时我们也要知道，在名言中只要因缘聚合因必定生果。虽然这是假立的，但假立的现象在假立的世俗中却不可否认。如果能学习《中观庄严论释》，我想对大家的相续一定会有很大的帮助。

大家学中观一定要分清胜义和世俗。在胜义中，不管是依靠各个因缘还是因缘的聚合，

或者不管是依靠因缘还是作用，都得不到真实的生。为什么呢？因为，这一切都是假的，在假的里面根本得不到真实的法。所以佛陀说：一切法如幻如梦，凡世俗法皆是假立。但我们也要知道，在没有获得究竟圣果之前，虽然世俗中的一切法都是假立的，但因果始终不会虚耗，也不会错乱。比如青稞的种子，在未受损害的情况下它一定会生果，并且只会生青稞，而不会生稻谷。所以，虽然在胜义中要破因果，但在名言中不得不承认因果不虚，这个问题相当重要。

癸三、（以观有无而破）：

果先于缘中，有无俱不可，
先无为谁缘？先有何用缘？

在缘中先有果、先无果都不合理。先没有果，缘是谁的缘？先有了果，又何必依靠缘？

这一颂和藏文译本稍有差别，慈诚罗珠堪布改译为："有果及无果，缘者俱不可。"对方认为一切果依缘而生，但中观宗以理观察时，不论果先在缘中是有是无都不成立。

如果果在缘中不存在，那么缘是谁的缘呢？就不是果的缘了。因为缘和果是观待的，就像长与短、东和西一样。再比如儿子和父亲，有了儿子才叫父亲；没有儿子，"父亲"又是谁

的父亲呢？又如，“种子”是“果”的缘，但“果”先前还不存在，那它的“种子”怎么成立呢？无法成立。所以，如果先前没有果或者说缘中没有果，那“缘”就不是缘。

如果果在缘中已经存在，那又何必依靠缘来生呢？缘唯一的作用就是生果，如果果在因位时已经有了或者说果在缘中存在，那么缘的作用也就失去了。比如种子上已经有了果，那么种子对果也就没有意义了。所以缘也不成立。

从表面上看，中观的很多推理方式基本上相同，但实际上，每一个推理都是在从不同的角度打破我们的实执。我们相续中有各种各样、千差万别的实执分别，这些实执分别，有的人依靠这个颂词可以破除，有的人必须要依靠其他颂词才能破掉。比如在座的金刚道友，有些认为有作用才能生果，对这样的邪念，依靠“缘具不具有作用”的推理就可以破除；有些则认为缘中有果或无果才能生果，对这些执著，依靠这一颂就可以破除。所以，只要我们深入细致地分析就会知道，看似相同的推理所表达的内容却是截然不同的。

虽然每个颂词都有不同的破斥角度，但总的来讲，不管是《中论》还是其他中观论典，它们所讲的内容都相同——遣除一切实执。所

以，我们学习中观意义很深远。世人被无明眼翳所遮蔽，其所见所想全部是颠倒之相，他们的观点和中观的道理完全相违。虽然龙猛菩萨也观待世间安立一些观点，但在抉择正见的时候，则根本不依世间而完全依靠正量。以中观理证所抉择的一切万法的本来实相世间人可能不承认，不承认也没关系，只要我们循着理证追究到底，即使再著名的文学家、科学家，他们也没办法安立一个实有的法。

前两天讲考《中观四百论》，有些道友讲得挺好，有些道友讲得不是很好，只是在字面上滑过去，但不管怎么样，和没有参加讲考的人相比在闻思的效果上还是有很大差别。没有参加讲考的人，《中观四百论》听是听了，传承是有了，但能不能解释一个偈颂也很难说。而有些参加讲考的人，可能以前没有经验，虽然在家里准备得挺好，但一上台到了僧众面前就紧张，讲得也不太好，但他们在压力下能讲成这样也很难得。

以前我在上师如意宝面前讲考《戒律根本颂》，当时准备得特别好，觉得在多少人面前讲都没问题。但到台上后，好像不知道处于什么状态，讲了一半才醒过来。有了这些经验，我也很能体会道友们的感受。《中观四百论》的内

容比较多，有四百个颂词，有的道友不但能解释颂词，而且科判也了如指掌，确实讲得很好。《中观四百论》是一部很殊胜的论典，搞懂其意义并再三串习，就一定能破掉相续中的实执。

现在学习《中观根本慧论》，大家的心要专注在闻思上。花同样的时间闻思，四个月后，有些人法义上全部通达了，有些人只能懂个大概，有些人可能一点也不懂。什么原因呢？与前世的宿缘有关系，但最主要是看自己有没有精进。具有精进的人，背考也可以，讲考也可以，笔考也可以，什么善法都可以；但没有精进的人，好像什么都不行。学习还要注意方法：听课之前要预习，听的时候要专心，听了之后还要再再温习。对每一个颂词，不但字面能解释，内容也要理解。如果这些都做到了，复习起来就比较容易，否则平时也不精进，又没有好的方法，到了考试的时候真的有点困难。

癸四、（破四缘各自法相）分四：一、破因缘；二、破所缘缘；三、破等无间缘；四、破增上缘。

子一、（破因缘）：

若果非有生，亦复非无生，
亦非有无生，何得言有缘？

如果不能产生有的果法，也不能产生无的

果法，并且也不能产生亦有亦无的果法，那怎么说因缘存在呢？

对方认为：世尊曾说“能生者即为因”，并以此建立了因缘的法相。既然法相存在，因缘也必定存在。

首先我们要清楚，对方认为能生果的就是因缘，比如种子能生苗芽，种子就是苗芽的因缘，既然“能生果”这一法相存在，那么因缘必然成立。佛陀最初的确宣说了因缘等世俗法，但这只是为了随顺众生；如果不这样，而直接宣说空性，就难以引导众生。

但详细观察之下“因缘生果”根本不成立。如果所生果法的自性存在，那么能生因缘法的自性也可以成立。但有、无、亦有亦无的果法皆不生，所以能生的因缘也不存在。

首先，有的果法不生。果法在因缘中已有或在因位已经存在，则不需要再生。比如苗芽，它在种子上已经有了，就不需要再把种子种到地里让其生芽，有了芽还要生就有无穷生、无义生的过失。

其次，无的果法也不生。如果果法不存在，那即使具足成千上万的因缘也不可能产生果。就如虚空本来不存在，再怎么努力也不可能使其变成存在一样。

最后，亦有亦无的果法也不生。亦有亦无的果法本来就不存在，所以无生。有就如柱子，无就如虚空，如同柱子和虚空融为一体不成立那样，一个亦有亦无的果法根本不成立。

既然什么样的果法都不生，那么能生的因缘也不可能存在，所以因缘生果是不合理的。大家也要知道，中观宗遮破因缘却并未否定佛语。佛陀宣说“能生者即为因”并非就世间万物的真相而说，而是从事物的假相上说的，因为在迷乱众生面前始终存在着虚假的相，这就像医生说“海螺是黄色的”一样。正常人肯定不会承认海螺是黄色，但他们知道医生的用意，因为对患了眼翳的人来说海螺的确是黄色的，为了不让患者太恐惧，医生就随顺而说。同样的道理，为了接引某些众生佛陀宣说因缘，但我们要知道佛陀的甚深密意。其他不了义经典中的说法也要这样解释，否则，我们的相续中会不断产生这样的疑惑：“佛陀的教言是不是相违呢？”

子二、（破所缘缘）：

按《俱舍论》的观点，所缘缘即产生眼识等心、心所法所要依靠的对境，比如依靠柱子产生眼识，柱子就是所缘缘。“所缘缘”中前面的“缘”是执取的意思，“所缘”就是所执取的

对境；后面的“缘”是四缘的缘，也就是产生果法的缘。从眼识来看，所缘缘就是所见的色法，眼识是能见。

若有此缘法，则彼无实义，
于此无缘法，云何有缘缘？

如果已经有了能缘的法——眼识，所缘缘就无有实义了；如果没有能缘的法，又怎么会有所缘缘呢？

人们认为眼识的产生要依靠所缘缘，但观察的时候，有的眼识和无的眼识都不需要它。

“缘法”即能缘的有境，也就是心和心所法；“彼”是指所缘缘，也就是色声香味触法。如果能缘的有境心识已经存在，所缘缘的存在就没有实义了；如果有境心识不存在，所缘缘的存在也没有实义。比如依靠柱子生起眼识，那眼识是有还是无？如果是有，眼识已经存在了，那么所缘缘也就没有实义了。既然见柱子的眼识已经有了，还要柱子干什么？如果是无，既然眼识不存在，又怎么会有所缘缘呢？没有。能缘和所缘是观待的，没有所见的柱子，就不会有见柱子的眼识；没有见柱子的眼识，也不会有所见的柱子。既然不论能缘的有境存在与否都不存在所缘缘，那么所谓的所缘缘就不成立。

在解释颂词的过程中抓住要点相当重要，抓住要点后，稍微发挥就可让内容表达得很充分，如果抓不住要点，不管怎么讲也表达不出本来的含义。

这一颂还可以从所缘的对境存在与否来观察。如果对境存在，那么它与有境二者就同时了，这样就失去了因果关系，因为任何一对因果都不能同时建立。比如第一刹那有柱子，第二刹那产生取柱子的眼识，眼识是依靠前刹那的柱子而生，这才能成为因果，而二者同时并不能成为因果。所以，存在的对境无法安立为所缘缘。如果对境不存在，犹如石女的儿子，就更无法安立为所缘缘了。因此，无论所缘的对境存在与否都不成立所缘缘。

子三、（破等无间缘）：

等无间缘就是次第缘，在鸠摩罗什大师的《中论》译本及波罗颇蜜多罗翻译的《般若灯论释》中都译作次第缘。等无间缘就是前因灭尽的时候，中间无有他法的阻碍，直接提供生果作用的因法之灭尽。比如胜法位的最后刹那灭尽后，无间生起见道的果，前面有漏心的灭尽，就是后面无漏心的等无间缘；又如苗芽的最初刹那，就是以种子最后刹那的灭尽作为等无间缘的。

果若未生时，则不应有灭，
灭法何能缘，故无次第缘。

果法如果还没有生起，则不应该有因法的灭尽；即使有灭法，也只是不存在而已，又怎么能作为缘而生果呢？因此，次第缘是不存在的。

中观宗站在万法实相的高度，从果未生的角度遮破了灭法为等无间缘。

“果若未生时，则不应有灭”，果如果还没有生起，就不会有因的灭法。为什么呢？因为果和因是观待的，还没有果，因从何而谈呢？没有因，就没有因的灭法。比如，青稞的苗芽还没有生出来，你就不能说这个青稞粒是它的种子——因；而没有种子，那么种子的灭也不能成立。所以，果法未生就不会有灭，没有灭也就不会有等无间缘。

此外，如果果未生也有灭，那么果的产生与因的灭尽都成了无因。首先，如果果法还没有生，因就灭了，那么果法的产生成了无因。其次，因之所以灭是因为生了果，所以果的产生就是因法灭的因，如果果法还没有生，那么因法的灭也就成了无因。《显句论》云：“果法尚未生起，因岂能灭尽？所谓灭尽之缘为何？生灭二缘均不存在，故生灭二者将成为无因。”

“灭法何能缘”，假使果未生的时候已经有

了因法的灭，那这个灭法又怎么能作缘呢？灭法毕竟是不存在的法，不存在的法不可能生果。比如种子灭了以后就成了无实法，和虚空没有差别，这样的法怎么会有真实的生果作用呢？如果说种子虽然灭了，但有一种相续保证了生果，这也不合理。因为相续也只是名言中假立的法，在胜义谛乃至在真实的名言中相续都不成立。

有部宗认为过去、现在、未来三时以及过去法的灭都是实有。宗喀巴大师在中观方面有八个特殊的见解，其中有一个就是灭法实有。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》等论典中对灭法作了观察：如果说因和果之间是中断的，由中间的灭法生果，那么在灭法和果之间还有没有灭法呢？如果有，那么，第二个灭法和果之间还要有灭法，下一个灭法和果之间又要有灭法……这样一来，灭法就遍满整个虚空。如果在某个灭法和果之间不再有灭法，那这个灭法和果就没有中断而成为一体，这样就有恒常的过失。另外，如果灭法是有实法，那么它是心还是色？是心是色都不合理。比如心识的灭法，它是不是心？如果是心，那就和前一刹那的心一样，没有变化，这样便有未灭的过失；如果不是心，那这个心识的灭就成了色法，因

为有实法不离色、心，既然不是心，就一定是色法。所以灭法不成立。

有人认为种子灭后有一种生果的作用，实际上种子的灭法只是名言假立，在胜义智慧前法灭后还能起实质性的作用去生果是经不起观察的。其实灭法就是不存在，不存在的法能起作用吗？根本不可能。因为它和虚空、石女儿没有任何差别。如果它能起作用，那么虚空、石女儿也能起作用。如果不起作用也能作缘，那么世界上就没有一个法不是缘，一切非缘都成了缘。所以灭法不能作为缘。《无畏论》说："灭尽不能作缘，因所谓灭尽仅为不存在而已，不存在不能为缘故。"

子四、（破增上缘）：

所谓增上缘就是能作因。《俱舍论》云："能作因称增上缘。"除了自己外，对自己的产生不作障碍的一切法即能作因。对方认为，有此法故有彼法，此法即是增上缘，比如撑起宝伞地面上就会出现黑影，鸟飞过就会留下影子，宝伞与鸟就是增上缘。有了这边才有那边，有了上面才有下面，这些互相观待的法彼此也为增上缘。

诸法无自性，故无有有相，
说有是事故，是事有不然。

因为诸法无有自性，所以无法成立有相；

不存在有相，而说有此法故有彼法（即成立增上缘），**这是不合理的。**

“有”即四边中的有边。人们认为诸法有，于是才给诸法安立了法相：缘的法相、果的法相等。如果一个法有自性，就可以成立它的有相；但依靠胜义量抉择万法却得不到稍许自性，故其有相和法相就不存在；有相不存在，则对方所谓的增上缘也就不成立。

要抉择诸法无自性就应当依靠胜义量，名言量的现量和比量只能了知事物的颜色、形状等，胜义量才能了达万法的实相。胜义有假胜义和真胜义，假胜义是单空，真胜义是远离四边八戏的大空性。远离了胜义量仅以肉眼看、身体触摸都得不到万法实相。为什么呢？因为五根识都是颠倒迷乱的非量，无法与真实义相符。就像精神癫狂者，其所见所想唯是颠倒一样。所以，要抉择万法的实相，一定要用圣者的教量和比量，教量即《般若经》等经典，比量即龙猛菩萨等大德所使用的胜义理论。

辛二、（破世人共称之他生）分二：一、略说；二、广说。

壬一、（略说）：

在藏传佛教中果仁巴尊者是一位颇具名望的大德，他是萨迦派著名论师，在中观、因明、

现观庄严论等方面都有不共的见解。他曾对宗喀巴大师的著作加以分析，并撰著了一些辩论书，有很大的影响。这次传讲《中论》，我主要参阅尊者的注疏、宗喀巴大师的《理证海》以及全知麦彭仁波切的《中论释》。我以前说过，传讲《中论》时，萨迦派主要依果仁巴尊者的注疏，格鲁派主要依宗大师的注疏，宁玛派主要依全知麦彭仁波切的注疏，这些都是比较有名的解释《中论》的论典。

按果仁巴尊者的科判，在遮破宗派所承认的依靠四缘的他生之后，这里是破世间共称的他生。和学过宗派的人相比，世人的观点比较简单，他们认为：不必详细观察，因缘肯定是存在的，现量看到的就是事实，比如由毛线产生了氆氇，毛线就是氆氇的因缘。

略广因缘中，求果不可得，
因缘中若无，云何从缘出？

在和合以及个别的因缘中，都得不到所求的果法。既然因缘中没有果，又怎么从因缘中生果呢？

所谓略广因缘，略指因缘的和合；广指分开的因缘，比如地水火风等各自分开的因缘。果如果存在，就应该在因缘中找得到，但略广两种因缘中都得不到果法，所以因缘无法生果。

在广的因缘中得不到果法。对方认为毛线是氆氇的因缘，但在每根毛线中都找不到氆氇。苗芽也同样，人们认为种子、地、水、火、风等都是它的因缘，但在各个因缘上一一寻找都找不到苗芽。

如果认为每一根毛线上有氆氇，那我们可以用可现不可得因来遮破。比如有人说“前面有一个瓶子”，但当不可得的条件——远而不可得、近而不可得等都不具足时仍然没有得到瓶子，这只能说明瓶子本来就不存在。同理，如果每一根毛线上真的有氆氇，那我们应该看得到，但根本得不到的缘故说明并没有氆氇。此外，还有众多果法的过失：如果每根毛线上都有一张氆氇，那就会有很多氆氇，而且毛线上又有很多细毛，那氆氇就更多了。

在略的因缘中寻找也没有氆氇。每一根毛线上没有氆氇，那毛线的和合中有没有氆氇呢？也没有。人们认为和合中有氆氇，但这只是分别念安立的假名，实际上和合中并不会出生氆氇。比如人们认为每个指头不叫拳头，它们的聚合才叫拳头。既然每个指头上都没有拳头，那它们聚合的时候也不会有拳头。

既然略和广的因缘中都没有果，所谓因缘生果也就不成立。如果缘中没有果也可以生果，

那么茅草等非缘也应能产生氆氇。由此可知，所有因果关系都是假相。在人们的相续中，由于长期熏习俱生、遍计的执著而形成了种种概念，始终有“这是什么什么”的计执，但实际上根本不存在一个真正的实体法。

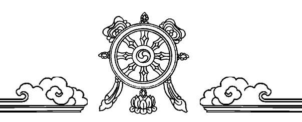
因缘不存在，一切万法也就不存在。慈诚罗珠堪布的讲记引用《中观宝鬘论》的教证说：就如糖的本性是甜的、火的本性是热的一样，一切万法的本性是离一切戏论的空性。

虽然凡夫的根识不能现见这样的本性，但通过长期修习断除执著后就可以如实现见。其实众生所见的生住灭、所分别的存在不存在全都是颠倒的假相，对这些假相我们不能执著，要断执著最重要的是对般若空性教法生起信心。本师释迦牟尼佛宣说了《般若经》，龙猛菩萨、月称菩萨等大论师撰著了《中论》、《入中论》等论典。作为后学者，要树立空性正见，学习这些经论非常有必要。

壬二、（广说）分三：一、观察缘中无果之自性；二、观察果是否为缘之自性；三、彼二之摄义。

癸一、（观察缘中无果之自性）：

若谓缘无果，而从缘中出，
是果何不从，非缘中而出？



如果说缘中没有果，而果却能从缘中产生，那么该果法为何不从非缘中产生呢？

缘中没有果就不是缘，因为缘中有果才可以说是果的因缘，缘中无果又怎能是果的因缘呢？比如种子上没有芽，就不能说它是芽的因缘。如果不是果的因缘，也能从这种“因缘”中生果，那为什么不从非缘中生果呢？缘中没有果实际上就不是缘，它和非缘一样，果从这样的缘中产生就是从非缘中产生。虽然我们说瓶子、柱子是芽的非缘，种子是芽的缘，但瓶子、柱子和种子同样都没有芽，为什么单单种子能生芽，而瓶子、柱子却不能生呢？

这里是破斥实有的因缘生果，并没有破名言中假立的因缘生果。假立的因缘生果是下至牧童上至班智达都承认的，中观宗并不遮破。那不破是否表示这种因缘生果具有不能破斥的自性呢？当然不是。因为在胜义中根本不会有因缘生果。全知麦彭仁波切在《入中论释》中说：世人所承认的他生和中观所承许的因缘生果，在本质上有很大的区别。

癸二、（观察果是否为缘之自性）：

若果是缘性，诸缘非自性，
从无自性生，岂得缘自性？

如果说果就是缘的本性，但诸缘并没有自

性，那从无自性的缘中如何能产生果法呢？又怎能得到缘的自性呢？

对方认为：如果缘和果是异体，则可以观察缘中有没有果，但二者并不是异体，而是一体。比如，灰色的种子变成绿色的芽的形象时，种子的本体并没有改变。又如，当毛线聚合后形成氆氇的形象时，也并没有离开毛线的本体。所以，果和缘的本体是一致的。

如果毛线的本体成立，那可以说它变成了氆氇，即二者是一体。但毛线的自性并不成立，毛线只不过由许多细毛搓成，除细毛外并不存在毛线的本体；每根细毛无非是众多微尘的聚合，除微尘外也不存在细毛的本体；微尘又是极微的聚合，极微也没有本体。既然如此，依极微、微尘、细毛而成立的毛线也只能是空性，而不会有自性。如果毛线不成立，那毛线织成的氆氇也不可能成立，即不能说毛线和氆氇是一个本体。比如柱子，如果柱子的本体成立，那么柱子的无常也可以成立；但柱子只是假名的概念，其本体跟石女儿没有任何差别，根本不存在。没有柱子也就不会有柱子的无常，因为无常建立在柱子之上。没有柱子却说柱子是无常法，就如同描绘石女儿的相貌一样没有实义。同样，毛线也不过是分别念假立而已，并

无自性；没有毛线却说由毛线产生了氆氇，即二者是一个本体，这也不合理。

癸三、（彼二之摄义）：

故缘非自性，非缘性成果，

非有中无果，非缘岂成缘？

所以，缘的自性不成立；缘没有自性，果和缘是一个本体也不成立。缘中没有果故不能生果，非缘中也没有果又怎么能变成缘呢？

“故缘非自性”，所以缘不具有自性。如云：“氆氇自因成，因自他法成，其本体不成，岂由他生成？”氆氇由毛线生成，毛线又由微尘等他法生成，二者都依靠他法而生所以都没有本体。既然因、果的本体都不成立，就无法成立他性，没有他性哪里有他生呢？没有。“非缘性成果，非有”，因为缘没有自性，所以说缘生果且果和缘是一个本体都不成立。有人认为果是缘的自性，但缘本身都没有自性，它也要依靠其他的法来成立，所以果和缘是一个本体不成立。以上说明缘不能生果。

“中无果，非缘岂成缘？”有人认为，原来不是缘，后来变成了缘，所以果由非缘产生。中观宗回答：既然缘中没有果，那非缘中更没有果。就像毛线中没有氆氇，茅草中更不会有氆氇一样。茅草既然是非缘，又怎么会变成缘

呢？实有的非缘是不可能转变的。所以非缘也不能生果。

又有人认为：缘非缘应当存在。如果缘非缘不存在，那怎么会有果法且在众多经典中提到呢？世人不也常说“非缘中不能生，因缘中可以生”吗？比如，沙子不能生油，芝麻能生油。既然经典及世人都有这种说法，就说明缘非缘存在。

中观宗驳斥道：如果果法存在，那么观待它的缘及非缘也可以存在。比如，如果氆氇的本体存在，那么毛线的缘以及茅草的非缘也可以存在。然而，真正观察时果法并不存在，它不从缘中产生，也不从非缘中产生。既然果不存在，那么缘及非缘都不可能存在。

按《无畏论》的观点，缘要生果，缘一定要能自生，因为只有能生自才能生他。但这种缘是不存在的。前面说过，作为氆氇的缘——毛线也要依靠一根根细毛，细毛也要依靠微尘，所以缘不能生自，也没有自性。既然如此，缘就不可能生果；缘都不能生果，非缘更不能生果；既然果法不存在，那么缘和非缘也不可能成立。

虽然经典和世人都有缘非缘的说法，但这只是暂时的名言假立，在胜义中缘和非缘都不

成立。

没有缘非缘，也就没有它们所生的果法。所以一切法全部是世人分别念的造作。经云："世间因缘悉如是，但彼凡夫妄分别。"意思是说，世间的因缘都是如此，并非真实存在，但凡夫却妄加分别。宗喀巴大师也说：人们对因和缘的耽执根深蒂固，学过宗派的人执著"善有善报，恶有恶报"的名言正理，未学过宗派的农民对种子生庄稼的因果也有耽执。正是为了对治这些耽执，龙猛菩萨才宣说了《观因缘品》。

一般人们认为有业因果和前后世，而这里却破了因缘，那"善有善报，恶有恶报"是否也被一概否认了呢？当然不是。因为这是在胜义中破，并非在名言中破。在能取所取未消失之前，名言中的"善有善报，恶有恶报"无欺存在。

这一品学完后大家要总结一下：本品说了什么？自己有何感想？是否了达了因缘的空性？以后我们讲考时要谈学习中观的感想，也要总结主要内容和特点，还要分析龙猛菩萨用了什么样的理证，等等。如果一开始就能尽心尽力学《中论》，每一品都下一番功夫，那对我们一生肯定有很深远的影响，利益也很大。

大家到这里来，既不是为了挖金也不是为了其他事情，目的就是学法，除了学法以外再没有别的重要的事，这一点你们自己也清楚。我辛辛苦苦、尽心尽力地讲，你们也要专心致志地听，否则就没有任何实义。堪布、堪姆们也不要太"慈悲"，应当严格抓闻思。如果太"慈悲"：你老人家不看书也行，睡觉也行，看电视也行……这样舒服是舒服，但要享受生活还不如到大城市里去，在这个山沟也享受不到什么，除了佛法甘露以外也没有别的好享受。所以，希望大家把一切精力用在学习上。

己二、（以教证总结）：

经云："若诸缘起彼无起，彼起自体不可得，若缘自在说彼空，解空名为不放逸。若人知无一物起，亦复知无一物灭，彼非有故亦非无，见彼世间悉空寂。本来寂静无诸起，自性如是已涅槃，能为依怙转法轮，说诸法空开示彼。有无不起俱亦非，非有非无无起处，世间因缘悉如是，但彼凡夫妄分别。常无起法是如来，彼一切法如善逝。"

《般若波罗蜜经》云："文殊师利如是应知，彼一切法不起不灭，名为如来。"

《梵王请问经》云："彼处一切爱灭尽故彼

名无起，彼若无起，彼即菩提。世间颠倒，虚妄起着；第一义中，佛不出世，亦不涅槃，从本已来，无起灭故。”“已解彼诸阴，无起亦无灭，虽行彼世间，世法不能染。”

《龙王请问经》云：“何法仗因，彼者仗缘；何法仗缘，彼者不生；何者不生，彼者空性；何者空性，彼者无相；何者无相，彼者无愿；何者无愿，彼者寂灭。”

《中观根本慧论·观因缘品》传讲圆满



二、观去来品

本品主要观察来去。人们认为有来去，比如从彼处来到此处，从这里去往那里；从善趣转生到恶趣，又从恶趣转生到善趣；心中先生起柱子的执著，之后又去执著瓶子；心中先生起无的分别，之后又生起有的分别。

世间虽然有来去的说法，但依佛法的究竟奥义，来去是不存在的。顶礼句里有“不来亦不去”一句，而不来不去的道理就在本品宣说。以前上师如意宝讲过，《观去来品》的推理比较难懂，如果懂了，其他品的推理也容易懂。虽然每一个推理都有不同的特点，但只要你懂了其中一种，其他的推理也容易通达。因此，第二品是关键的一品。

一品一品学下去，可能有的道友会觉得很多推理基本相同，不来不去、不生不灭等似乎都差不多。但实际上，每一个推理都有不同的作用。众生的实执千差万别，我们只有以不同的推理断除他们的种种实执和邪念，这才能给他们最大的利益。为什么佛陀要讲八万四千法门，为什么龙猛菩萨要著《中观六论》，目的就是要对治众生的各种分别妄念。每个人都有不同的分别和执著，也就需要不同的法来对治。

比如在座的道友，有的对《俱舍论》特别有信心，因为《俱舍论》对他的相续有很大帮助；有的认为《大圆满前行》是至高无上的法，因为他觉得《大圆满前行》最适合他；有的认为中观最殊胜，因为中观给他带来了极大的利益。就刚刚学过的第一品十四个颂词来说，我想每个道友的理解和受益也会不同,也许有的人认为第一颂非常好，而有的则受益于第十四个颂词。所以，每一部论典、每一个颂词都有宣说的必要。

当然，没有信心的人，释迦牟尼佛的三藏十二部对他的相续也不会有一点利益。但对有信心、也有前世因缘的人来讲，只要即生付出精进，单单一部法已经足以让他获得无穷利益，更何况所有的佛法。所以，针对不同的相续，种种法门都会带来不同的利益。

因此，在平时说话、讲考或传法的过程中，不要一口断定“这个法不好”或“这个法没有用”。对某个人来讲，可能某一部法不一定用得上，比如对大圆满自宗根机的人来说，不一定要学《俱舍论》；但对某些人来说，要断烦恼，大圆满用不上，而《俱舍论》却起很大的作用。所以，我们平时一定要注意自己的语言。智者说话相当谨慎，但愚者却很随便，往往因为说

话而造了很多恶业。

关于不来不去的道理，佛经云：“妙力伏，色法无来亦无去。”妙力伏是佛的一位眷属，佛对他说：妙力伏啊，你应该知道，一切色法是无来无去的。当然不仅色法，一切心法也是无来无去的。

佛经虽然有这个教义，但到底怎么无有来去呢？这就需要《中论》的推理了。所以，对于现在的知识界人士来说，我们把《中论》介绍给他有相当的必要性。为什么呢？因为《中论》对佛经里“无来无去”、“色即是空，空即是色”等教义是以理证抉择的；只要以智慧一一分析，就能获得空性的见解。当然，没有智慧的人不会懂得这种分析，但有智慧的人学了以后，就会对佛经里所谓“无来无去”的道理生起定解，知道一切万法的确没有来去，只不过众生因迷乱实执不能见而已。那时候，他们对佛陀的教义一定会生起不可思议的信心。

虽然有些道友还不知道为什么要学《中论》，但读过《般若经》的道友就会知道，如果没有中观的理证，佛经所宣讲的空性教义就很难解释。所以，我们要通达理解佛经的空性教义，就一定要借助龙猛菩萨的理证。

我看了龙猛菩萨的传记之后对菩萨生起了

极大的信心，佛陀在那么多的经典中对龙猛菩萨作了授记，而菩萨对佛教的贡献又如是广大……我们知道，龙猛菩萨已经真实通达了佛的密意，而《中论》也真实解释了佛的密意，但现在很多讲经的人是否通达了佛的密意很难说。所以，大家一定要依靠得地菩萨的论典来理解佛经的密意，像印度的二胜六庄严，他们的论典非常可靠。能学习这样的论典，对我们每个人来讲非常难得。

戊二、（观去来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、以理广破来去；二、以理证略说。

庚一、（以理广破来去）分五：一、于作业观察三时而破；二、于作者观察三类而破；三、破有来去之能立；四、观察去法与去者一体异体而破；五、观察去法之一异而破。

辛一、（于作业观察三时而破）分二：一、总破三时道；二、别破去时之道。

壬一、（总破三时道）：

我们观察来去，主要从去上抉择，破了去，来也就不成立了，因为去来只是从不同方向上观待安立的。

要观察去，首先要分析作、所作和作者。

作是作的行为；所作是作的业；作者是作业的人，也就是能作。在藏文文法当中，作有能作的作和所作的作。比如我用斧子砍树，每一个砍的动作叫能作方面的作；而树上的木头一块块被砍下来，树最终倒在地上，这是所作方面的作。而单从能作方面来看，作又有自动的作与他动的作。比如我去色达，这是作者自身的行为，所以是自动的作；我用斧子砍木柴，斧子是能作，要借人的力量，所以是他动的作。

这里我们所要观察的去，不是他动性的，而是自动性的动作。比如一个作者，他从什么地方来，是从自己的身体上表现出的；到什么地方去，也是从自己的身体上表现出的。所以，从文法上讲，他的动作是自动性的。

人们认为去是存在的，比如我从家里走到经堂，这就是去。但实际上，这只是名言的一种假相，在胜义中去是不成立的。

已去无有去，未去亦无去，
离已去未去，去时亦无去。

已去的道路上没有去，未去的道路上也没有去，离开了已去与未去，去时的道路上同样没有去。

在名言中，从这里出发前往某地称为去。在去的过程中，对照作、作业、作者，也有去、

去业、去者。比如我去经堂，去的人是我——我是去者；我跑过去或如理如法地走过去，这是去的行为，也就是去法；依靠我的身体和去的行为所经过的道路，就是去业。我们以胜义理证观察，这个去是在已去、未去的道路上建立呢，还是在去时的道路上建立？在三时的道路上都无法建立。

“已去无有去”，在已经去过的道路上，去的行为已经刹那刹那灭完了，哪里还有去呢？就像世人所谓“过去的事不再提了”，在去过的道路上没有一个真实存在的去。

“未去亦无去”，在还没有去的道路上，去的行为尚未产生，像石女的儿子一样，所以也没有去。比如待会儿下了课我要回去，我将要去的道路就是未去，这上面哪有去呢？

“离已去未去，去时亦无去”，“去时”也就是正在去的道路。下面还会有“见时”、“烧时”等概念，从时间上看，这些都是指现在的时间，排除了过去和未来。除了已去与未去以外，去时的道路上也没有去。

人们认为：已去的道路已经去完了，没有去；未去的道路还没有产生，也没有去，这两点可以成立。但在正在去的道路上人正在走，此时肯定有去。我想很多人这方面的实执可能

比较强，没有学过中观的人往往会这么想：我正在去啊！我背着书包正走在路上，这不叫去那什么叫去呢？

其实这个去并不成立，因为去时的道路——正在去的作业根本无法成立。人们用脚来行走，已经跨越的道路是已去，还没有跨越的是未去，除了已去、未去之外，并没有一段去时的道路。如果认为脚正踩踏的地方就是去时的道路，那我们可以观察脚趾下方的微尘：脚趾后方的已经踩过了，是已去；前方的还没有踩，是未去；在已踩和未踩以外，你能不能指点出一段正在踩的道路呢？肯定不能。如果连去时的道路都不成立，那它上面的去更无法成立了。

以上我们从三时的道路——作业上作了观察，结果任何作业上都没有去，由此可知去根本不成立。

不从作业上观察，单从去的行为上观察也可以。比如将我正在走路拍下来进行观察，虽然名言中去的行为是连续的，但照片上我正在走路却是静止的，可以说处在一个非常细微的刹那中。这个行为之前的行为已经过去了，是已去；而这个行为之后的行为还没有产生，是未去；已去和未去都没有去。那是不是照片上的这个行为叫去呢？这个行为动都不动，怎么

能叫去呢？如果把去安立在一个刹那上，说它是正在去，那也不合理。因为，这个刹那如果可分，那它要么是已去要么是未去，而不可分的刹那根本不存在。所以，所谓的去时不成立，没有去时——正在去，也就不会有去时去。

不仅走路中没有去，在万事万物的迁变中都没有去。人们认为河水去年、今年一直在流淌，但观察河水流过的地方，已去、未去、正去的地方有没有真实的流动呢？没有。人们认为心念在刹那刹那不停地迁变，但观察心执著的对境，已去、未去、正去的对境上有没有真实的迁变呢？没有。

当然名言中可以成立去，这条道路我以前去过、现在正在去、以后也会去，这些都成立。但这些都是分别念假立的。下课后，大家可以看看自己的动作到底有没有去？“啊，堪布，我已经发现去了。你看我的这个动作就是去呀！”但请仔细分析一下你的身体、行为和道路，看正在跨步的时候有没有去，肯定没有去。要知道去只是分别念假立的名言，是一种迷乱显现，实际根本不存在。所以，我们一定要通达大慈大悲的佛陀所宣讲的“诸法无来去”的教义。

我们为什么要学中观呢？目的就是要通达佛经的殊胜密意。只有以中观的理证抉择，人

们才能真正接受空性真理，可以说它就是通向空性的桥梁。尤其是现在的知识分子，要遣除他们的执著，一定要用中观的推理。这些知识分子虽然自认为很有智慧，但在中观的推理面前却往往感到迷惑，这是因为出世间的智慧更为深细的缘故。但真理毕竟是真理，他们再再推究之后，一定会对佛陀的智慧生起坚定不移的信心。

在学习中观的过程中，认真、努力最重要。有些人以前并不怎么聪明，但通过背诵、思维，现在越来越有智慧，超越了很多人。就像赛跑，落后的人通过努力渐渐跑到了前面。全知麦彭仁波切在《二规教言论》中说：“若自相续增学问，昔过己者成同等，昔同等者居其上，最终获得极无上。”所以，有智慧的人通过精进和努力，相续中的学问再再增上，以前胜过自己的，现在与他平等了；以前和自己平等的，现在已经超越他了；最终自己获得无上的佛果。

而有些人恰恰相反，开始还可以，但渐渐就不行了。也像赛跑，有些人本来跑在前面，但慢慢落到中间，甚至倒在地上不能动了。我们的闻思修行就是一场赛跑，在这个过程中，希望大家不要倒下，一旦倒下就太可惜了。有些人虽然多年闻思修行，但中间遇到了不好的

因缘生起了邪见，然后就倒在地上一直起不来，实在可惜！

当然，除了非常聪明的人以外，刚开始学时一般人很难听得懂中观。有些藏传佛教的大德说：刚学因明和中观，就像被棍棒打到头上，有种昏厥的感觉，一直反应不过来，但闻思过三四次以后就会通达。当然，也有可能听了三四次还是不能通达。总之，希望大家认真观察、好好努力！

壬二、（别破去时之道）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

癸一、（说对方之宗）：

动处则有去，此去时之动，

非已去未去，是故去时去。

在脚提放的地方有去，这就是去时的去——去时上的动作，这一动作并非在已去、未去的道路上有，因此说是去时有去。

这一颂是外道或有实宗的观点。对方认为：何处有脚部提放的动作，这个地方就有去的行为。这个地方，就是指脚正在跨越的道路，也就是去时。在去时上的动作，就是去法。虽然去法存在，但并不是在已去的道路上存在，也不是在未去的道路上存在，而是在去时——正在跨越的道路上存在，所以说去时有去。

去时也可以理解成正在去的动作本身——脚部正在提放、正在跨越的动作。对方认为，在这个去时的动作中有去。比如，一个人正往东方去，此时他脚部的动作就是去时，这里面有去。不是在已去的动作中有去，也不是在未去的动作中有去，而是在去时的动作中有去，所以说是去时有去。

癸二、（破彼宗）分三：一、若去法有去则成去时无去；二、若去时有去则成去法无去；三、若有二去则极过分。

子一、（若去法有去则成去时无去）：

像上面所说的那样，去时——正在去，它既可以表示去的作业——道路，也可以表示正在去的动作本身。但不管是什么，去时一定要依靠一个去的行为才能成立。

对方认为去时有去，但这一点只能在名言中以假立的方式成立。在胜义中，既然是“去时去”，“去时”和“去法”就应该同时成立，也就是说，在去时去的过程中，既要有“去时”的自体，又要有“去法”的自体。所以，一定要通达下面对于“去”这一动作的观察。在去时去的过程中，如果是名言中，既可以假立“去时”，也可以假立“去”，合起来是“去时去”；但在胜义中，这个“去”的行为只有一个，是

用它成立“去时”还是用它成立“去法”？这是破的关键。

云何于去时，而当有去法。
若离于去法，去时不可得。

去时怎么会有去法呢？如果去法有去，那么离开了去的行为的缘故，去时不可得。

从科判上看，这一颂和下一颂都是从去时和去法上作观察。前面讲过了，在去的过程中有三个法：去者、去法和去业。这就像汉语言中的主语、谓语和宾语，具足了主谓宾句子就完整，不具足就不完整。同样的道理，只有具足了这三个法，去的过程才能圆满。

按月称菩萨《显句论》的观点，这里的去时就是指正在去的道路。对方认为，在已去、未去的道路上没有去法，而在正去的道路上有去法。

正去的道路上怎么会有去法呢？在这个去的过程中，既要有去时，又要有去法，而这两者都要依靠去的行为。有了去的行为才能成立去法，否则怎么是去法呢？同样，也要有去的行为才能成立去时——去的道路，因为作为去的作业，一定要依靠它的行为。而去的行为只有一个，如果用它成立了去法本身，那么去时就不能成立了。为什么呢？因为胜义的观察

不像名言，在名言中既可以假立一个去时，也可以假立一个去法，合起来成为去时去；但在胜义中，任何具自性的法要存在都只能有一个，去的行为——去法也不例外，如果用它成立自身，那就不能再成立去时了。所以，如果去法单独成立，就没有去法来成立去时，那么去时就不可得了。没有去时，只有去法，怎么能成立去时去呢？

如果去时表示正在去的动作本身，那么在这个去时当中也没有去法。比如我从印度灵鹫山到王舍城，已经过去的动作是已去，还没有产生的动作是未去，而正在去的动作就是去时。在这个去时当中，有没有去法呢？没有。因为去时本身都不成立，这一点前面已经破过了。再举一个比喻，我用一根针穿破一百张纸，在穿破其中一张纸的刹那上安立正在穿的动作——穿时。但这个“穿时”实际不成立，因为这张纸有上下两面，所以穿破上面和下面的时间必定不同，也就是说这个过程是可分的，故“穿时”不成立。

所以，不管怎么安立，去时去都不成立。

子二、（若去时有去则成去法无去）：

若言去时去，彼者于去时，
应成无去法，去时有去故。

如果说去时有去，那么去时的去法就不存在，因为唯一的去已经用来成立去时的缘故。

在去时去的过程中，只有一个去，如果用它成立去时，那么去法就无法成立。去时要依靠去，有了行为，才能成立所谓去时的道路；而去法要成立，也要依靠这个去的行为，没有去的行为，就不是去法。两者都要用去的行为，如果用去的行为成立了去时，那么去法就无法成立。

从另一个角度来看，去时和去法是观待的缘故，二者自性不成立。去时要不要依靠去法呢？要依靠去法，没有去法，去时不可能成立；去法要不要依靠去时呢？也要依靠去时，没有去时，去法也不可能成立。所以，去时未建立之前不可能有去法；去法未成立之前也不可能有去时，也就是一者不成立另一者也不成立，一者成立另一者才成立。由于二者不可能同时存在，所以去时去不成立。

子三、（若有二去则极过分）分二：一、有二去法之过失；二、有二去者之过失。

丑一、（有二去法之过失）：

前面的推理大家应该清楚，首先是总破三时的道路：已去的没有去，以脚趾前端为界限，它之后的地方都踩过了，所以在已经去过的道

路上再不会有去；而在脚趾还没有踩过的地方，所去的道路、能去的作者以及去法三者都不存在，所以也没有去；在已去、未去之间也没有正在去——去时，因为去时只不过是假立，并无实体，所以去时也没有去。

其次，在别破去时之道时，我们从去时和去法上作了观察。比如去经堂，去的动作只有一个，那它是跟去法相关呢，还是跟去时相关？也就是说，它是用来成立去法还是去时？虽然在名言中可以有与去法以及去时相关的两个行为，但在胜义中去的行为只有一个：如果它成立去法，那么去时就无法成立；如果去的行为成立去时，那么去法就不存在。

这里宣说去时有去则有二去法的过失。

若去时有去，则有二种去。
一谓为去时，二谓去时去。

如果去时有去，就会有二种去法：一是令去时成立的去法，二是去时成立后的去法。

在胜义中去的行为只有一个，成立去时就不会有去法，成立去法就不会有去时。如果要成立去时去，就会出现两种去的行为：一个是成立去时的行为（地面要成为去时——作业，必须以去的行为为前提，这样方可称为道路），第二个是在去时的道路上的去法。但这是不合理的。

虽然在名言中可以有两种行为，比如正在走路，身体有一种动作，这叫能去的行为；道路上也有一种动作，这叫所去的行为。但到了胜义有两种行为就成了过失。为什么呢？因为，在去的过程中去的行为只有一个，如果它既要成立去时又要成立去法，那么就有两个去的行为，这明显相违。

丑二、（有二去者之过失）：

若有二去法，则有二去者。
以离于去者，去法不可得。

如果有两个去法，则有两个去者。因为离开了去者，去法不可得。

在一个去的过程中，必定有一个去者、一个去法和一个去业——道路，这在名言中可以假立，但在胜义中并不成立。因为，如果要成立去时去，则会有两个去法：与能作相关的去法、与所作相关的去法；有两个去法，就应该有两个去者，因为离开了去者，单独的去法得不到。

比如去经堂，去者本来只有一个，如果能作的行为和所作的行为都真实存在，那就要有两个去法，有两个去法就会有两个去者：一个是去者本身——依靠能作的去法所建立的去者，一个是由所作道路上的去法引出的去者。

这样一来，一个人去经堂就成了两个人去经堂。在名言中，一个作者可以同时做两件事情，比如一个人一边看书一边听音乐，这在名言中以不经观察、如梦如幻的方式是可以安立的。但在胜义中，这个作者并不是一个而是两个，因为有看和听两种行为。

如果去时去的道理不好懂，我们可以观察吃时吃——正在吃。人们认为吃时吃存在，但这个吃的行为是建立吃法呢，还是建立所吃？如果承认前者，那么所吃就无法建立了。如果承认后者，那么吃法就无法建立了。如果说吃的行为既要与吃法有关又要与所吃有关，那就要有两个吃的行为，有两个吃的行为就要有两个吃者：一个是吃者自身——依靠吃法建立的吃者；一个是和所吃的饭有关，依靠所吃的吃法所建立的吃者。这样一来，就不是一个人在吃了，而是两个人在吃。所以，所谓的吃时吃无法成立。

这个问题不好懂，大家要好好分析，今天不行明天，明天不行后天。吃饭的时候，在能吃、所吃方面要好好想；行走的时候，在能去、所去方面也应好好思维……这样就一定能通达无来无去的道理。从前常啼菩萨寻求智慧波罗蜜多法门时，一位如来的身相出现在他面前，

如来赞叹了求法的功德，给他指路之后就消失了。在路上他一直在想：这尊佛从哪里来的？到哪里去了？见了法胜菩萨之后他询问了这个问题。法胜菩萨为他宣说了《诸佛无来无去品》。所以大家在走路的过程中也应该好好观察有没有来去，这样观察下去就会了知来去只不过是名言假立，根本不存在实体。

当然，究竟的空性并不是单空，而是远离一切戏论的大空性。站在中观应成派的角度，所谓诸法不存在并非只破有边，而是破除所有的边：不是有，不是无，不是有无二俱，也不是非有非无，远离四边才是中观的究竟奥义。

以上从作业的角度作了观察，下面从作者的角度分析。

辛二、（于作者观察三类而破）分三：一、宣说作与作者互相观待而成；二、总破三类去者；三、别破去者去。

壬一、（宣说作与作者互相观待而成）：

若离于去者，去法不可得。

以无去法故，何得有去者？

离开去者，去法的确不能成立，但去者存在，所以去法也应该存在。如果的确有去法，去者也可以成立，但去法不存在，又怎么会有去者呢？

颂词前两句是对方的观点，对方认为：没有去者就没有去法，但去者是存在的，所以也应该有去法。比如我去成都，如果没有我这个去者，当然不会有去法；但世人都会认为有我这个去者，有去者就肯定有去法。

后两句是中观宗的观点，中观宗认为：如果有去法则可以成立去者，但并没有去法又怎么会有去者呢？这是以同等理遮破对方。因为，去者和去法是观待的，没有去法就没有去者，没有去者也就没有去法。所以，在对方以去者成立去法时，我们就可以反过来以遮破去法的方式遮破去者。就像有道友说：道路应该有，有了道路就会有去者在道路上行走。其实这只是世人的想法而已。实际上道路和去者是观待的，一者不成立，另一者也不可能成立。就像父亲不成立，观待父亲的儿子就不会成立，没有儿子也不可能成立父亲一样。

再总结此颂的意义。世间人看到天授在道路上行走就认为：去法存在，去者存在之故；即所立存在，能立存在之故。同等理破曰：先前没有去法的缘故，没有去者天授。虽然同样是观待，但对方不得不承认我们的观点。因为，互相观待的法，一者要成立另一者必须先成立，如果能观待不成立则所观待也不成立。总之，

对方的观点只是分别假立，而我们的观点以理证成立。

壬二、（总破三类去者）：

去者则不去，不去者不去，
离去不去者，无第三去者。

去者不能去，不去者也不能去，除了去者与不去者之外，并无第三类去者。

对方认为去法肯定存在，因为某人正在去是现量所见。但去法并不存在，其原因是：

"去者则不去"，去者之所以成为去者，他一定要有去的行为，不具足这个行为就不叫去者，就像没有杀生行为的人就不是屠夫一样。但即使有去的行为成立了去者，去者也不能去，因为在去的过程中只有一个去的行为，它成立了去者，就没有去的行为了；如果去者还要去就有两个行为，有两个行为就会有两个去者。所以，去者不能去。

"不去者不去"，去者都不能去，不去者更不能去。不去者本身就不具足去的行为，不具足去的行为怎么能去呢？就像柱子、瓶子等法一样，都不具足去的行为，所以不去者不能去。

"离去不去者，无第三去者"，去者、不去者都不能去，那么这两者以外有没有第三类去者呢？没有。不管我们如何观察都找不到，既

然不存在第三类去者，就更不可能有它的去。

因为三类去者都不能去，所以去法不存在。但世人始终认为有来有去，这种观念可谓深入人心。学了中观以后我们要知道，所谓来去只是名言中的幻化，只是在如梦如幻的众生面前存在这种如梦如幻的显现；在胜义中并没有来去。所以，所谓来去只是众生面前的一种暂时存在。

虽然我们知道这种暂时的存在是虚妄的，但要遣除它还需要一个过程。慈诚罗珠堪布的讲义讲了一个比喻：即使见到黄色海螺的具眼翳者知道海螺本来是白色的，但他仍然不能见到白色，只有治疗到了一定阶段，患者才能见到白色的海螺。同样的道理，虽然我们现在从道理上知道了一切万法不来不去，但实际生活中还是觉得有来有去，这就是我们现在的状态。在这个时候，我们首先要知道这是自己的迷乱，然后还要依靠龙猛菩萨的理证再再抉择，并依靠上师三宝的加持生起证悟。不仅是显宗，很多大圆满的窍诀也要依靠中观的理证来抉择。上师如意宝在《大圆满直指心性注疏》里说：我们要依靠中观最尖锐的理证来破斥心的来去。《大圆满心性休息》也有如是教言。

这种观察方式相当重要，我们要在平时的

生活中运用这些推理，比如在生嗔恨心时，应观察它的来去，这样就会明白烦恼即菩提。昨天我家来了一位客人，他说因为一件事情生了特别大的嗔恨心，一位在场的堪布开玩笑说："好好好，我们把嗔恨的善根回向菩提！"所以，我们要用这些理证来观察心的来龙去脉，以通达其本性。

壬三、（别破去者去）分三：一、若去法有去则去者无去；二、若去者有去则去法无去；三、若有二去则极过分。

癸一、（若去法有去则去者无去）：

前面讲了，一切万法的来去在世俗中存在，在胜义中并不存在。这是否相违呢？不相违。因为，世俗中的一切都是假立的，假相的来去可以存在，但在胜义中来去根本不成立。这并不是用镇压的方式强迫大家承认，因为一切万法的本来实相就是无来无去，在众生面前显现的来去只不过是由暂时的迷乱引起的。假立的来去不必破，真实的来去必须破，宗喀巴大师在《理证海》中说：名言中假立的来去并不是这里所要推翻的，这里要推翻的是万法实相中的来去。

对于不来不去的道理，我们要依靠佛经成立，但最主要的是要依靠龙猛菩萨无与伦比的

智慧。《中论》的观点是任何学者都不得不承认的，因为这是依靠严密的推理建立的，智者一定会接受以理证成立的结论。如果没有理由推翻却又偏偏不肯接受，这就是愚者。所以，在和智者交流时，中观的理证相当重要。现在许多世间人认为，所谓的空性只不过是佛教的说法，并没有确凿的证据。但这只能说明他们并不了解佛教，并不了解中观，如果有所了解，就不会这么说。

下面我们根据全知麦彭仁波切和果仁巴大师的分析方法，对"别破去者去"分别作一些解释。全知麦彭仁波切是从去者和去法是一体还是异体的角度来分析的。果仁巴大师是从去的行为与作者、去法有关还是与二者都有关的角度来分析的。此处的这三个科判就是按果仁巴大师的分析方法分的。

若离于去法，去者不可得。
若言去者去，云何有此义？

离开了去法，去者了不可得。去法已成立了去者，没有去法而说去者有去，怎么能成立呢？

先按全知麦彭仁波切的方法分析。"若离于去法，去者不可得"，离开了去法，去者了不可得，如果去法去者成了不可分割的一体，那就

只能成立去者，并没有单独的去法；“若言去者去，云何有此义”，没有去法还说去者去就根本没有意义。所以，去者和去法一体不可能成立。比如我去色达，如果去的行为和我成了一体，有了我这个去者就没有单独的去法；没有单独的去法，我去色达就成了说法而已，并不能真实成立。再比如吃饭，如果吃和吃者一体，那么吃者以外就没有单独的吃的行为，没有吃的行为吃者吃就无从安立。

对抉择空性的人来讲，中观的观察很重要。现在人的分别念非常复杂，在这种情况下，依靠理证的抉择来建立中观的实相见解就相当重要。其实世间学问并不究竟，新的学说不断将旧学说推翻，但任何智者都无法推翻中观的空性见解，所以我们应无有畏惧地面对知识分子。当我们说“来去不存在”时，他们肯定会大吃一惊，会认为我们精神有问题：来去怎么会不存在？因为很多没有学过中观的人所理解的空性就是瓶子里没有水的断空。如果对方是正直的人，那我们就可以给他们讲中观的道理，对方可能理解起来会有点困难，但只要将理证宣讲清楚，对方就无法否认。所以，用中观的推理方式来抉择空性相当重要。

癸二、（若去者有去则去法无去）：

去者去何处，彼去者将成，
无去之去者，许去者去故。

无论去者去往何处，去者都将成为无有去法的去者，这是因为你们承许去者去的缘故。

这一颂说去者去法他体也不合理。对方认为去者和去法就像牦牛和瓶子一样是彼此无关的他体法。如果二者是他体，即去者和去法同时成立，则无论去者去往何处，去者将成为没有去法的去者。比如去拉萨，去者和去法是他体，这样一来去者就没有去的行为。为什么呢？因为你们“许去者去故”，而去者并没有去的行为。

癸三、（若有二去则极过分）：

若谓去者去，是人则有咎。
离去有去者，说去者有去。

如果说去者有去，此人则有过失：离开去法而有去者，说去者还能去。

如果对方认为，去者和去法虽然在本体上是他体，但它们之间还是有一种联系——需要互相观待，不能分开。这只不过是一种说法而已。它们到底是一体还是他体？如果说是他体，那就有“离去有去者”之过，去者就成了离开去法的去者；如果说是一体，那么以去法成立去者后去法就不存在了，去法不存在怎么能“说



去者有去”呢？所以，去法和去者既是他体又是一体的说法根本不成立。

这样观察以后我们就会知道，去者和去法是互相观待的假立法，但人们却把这种假立的法当作真实存在，于是产生了种种执著，这些执著只有证悟空性才能断除。

刚才说了，这三颂的科判是根据全知果仁巴的注释分的，下面再根据全知果仁巴的分析方法对以上三颂作抉择。去的行为是与去法、去者相联还是与这两者都相联？

“若离于去法，去者不可得。若言去者去，云何有此义？”如果去的行为与去法相联，去者就无法建立，因为离开了去的行为去者不可得，没有去者还说去者去就不合理。所以，在成立去法的情况下说去者去就有“离去有去者”的过失。

“去者去何处，彼去者将成，无去之去者，许去者去故。”如果去的行为与去者相联，那就没有去的行为成立去法了；没有去法，即使有去者也没办法去。在只能成立去者的情况下，说去者去，就只好成立“无去之去者”了。

“若谓去者去，是人则有咎。离去有去者，说去者有去。”第三颂是对以上两颂的总结。如果说去者去，就会有两种过失：一、“离去有去

者”；二、“说去者有去”。另外还有一层意思：如果说去的行为既与去者相联又与去法相联，就有两个行为，有两个行为就成了两个作者，这极其过分。对方可能认为，未出发前我就是去者，一上路就是去者去。但这种概念只能在名言中假立，实际上并不合理。因为，未出发前怎么会是去者呢？以未来的去法成立现在的去者显然不合理。既然出发之前不可能有去者，那么去的时候去者和去法都要成立就一定要有两个去法。

辛三、（破有来去之能立）分五：一、破来去之因——发；二、破来去之业——道；三、破来去之对治——住；四、破来去之果——返回；五、破住等具有存在之能立。

壬一、（破来去之因——发）分二：一、承许作业也不成发；二、不承许作业也不成发。

癸一、（承许作业也不成发）：

已去中无发，未去中无发，
去时中无发，何处当有发？

已去的道路中没有出发，未去的道路中没有出发，正在去的道路中也没有出发，什么地方有出发呢？

发是出发、发动的意思，这在汉文和藏文中都基本相同。对方认为：没有出发就没有去，

就像没有龟毛也不会有龟毛制成的衣服一样；但是出发存在，所以它的果——去也存在。破曰：如果有出发，那么它在三时的道路或行为中应该存在，但事实并非如此。

首先，在已去的道路或行为中没有出发。已去的已经去完了，而出发是现在的状态，所以，在已去的作业中没有发。

其次，在未去的道路或行为中没有出发。对于未去的道路，人们的确有“还没出发”、“就要出发”的说法，但这是不合理的。为什么呢？因为这段道路还不存在。虽然面前有一段地面，但还没有去它就不叫道路。也就是说，道路是观待去者和行为而安立的，离开此二者的缘故这段地面并不能安立为道路。所以，既然道路还不存在，它上面的出发也就不可能成立。对于未去的行为，由于时间相违，所以也没有出发。

最后，正去的道路或行为中也没有出发。有人认为，已去、未去中都没有出发，但正去的道路或行为中有出发。在名言中出发是去的因，但真正观察时，出发就是去。前面抉择过，在已去、未去之外，并不存在一个正在去。没有正在去的道路或行为也就不会有出发，所以正去时也没有出发。况且，去时中有发就会有

两个行为、两个作者的过失。

从三时观察都没有出发，就说明发根本不存在。这是在有出发的作业的情况下作的观察。

癸二、（不承许作业也不成发）：

于未发之前，何处发可成？
去无去时无，未去何有发？

在未出发之前——停留之际，哪里有出发呢？已去的道不存在，去时的道不存在，这些没有出发；而未去的道，又怎么会有出发呢？

前面观察了在有作业的情况下没有发，那么在不承许作业的情况下在什么地方成立发呢？没有地方成立发。

对一个停留者来说，已去的道路和正去的道路都不存在，因为发是去的因，没有发自然不会有已去的道路，也不会有正去的道路。既然没有这两种道路，也就不会有这上面的发。那么未去的道路上有发吗？未去的道路还不存在，怎么会有发呢？也没有发。所以，没有出发之前，何处也没有发。

这是根据全知果仁巴的科判作的观察。

壬二、（破来去之业——道）：

一切无有发，何故而分别？
去无未去无，亦复去时无。

一切情况下都没有发，为什么还要分别

呢？连发都没有，又怎么会有道路呢？所以已去的道路不存在，未去的道路不存在，去时的道路也不存在。

对方认为：道路是存在的，所以有发。破曰：不管是去还是停留，一切情况下都没有发，没有发为什么还要起这种分别呢？连发都不存在，又怎么会有道路呢？不可能有。已去、未去、去时这三时的道路都不存在。

壬三、（破来去之对治——住）分二：一、总破住；二、别破去者住。

癸一、（总破住）：

去者则不住，不去者不住，
离去不去者，何有第三住？

是去者则不能住，不去者也不能住，离开了去者与不去者之外，哪里还有第三种住呢？

对方认为：去是存在的，因为住存在。住是去的对治法，有对治法就说明该法是存在的。就如有光明就有黑暗，有此岸就有彼岸，有烦恼就有智慧，有白色就有黑色一样。

实际上住并不存在。首先，去者不能住。去者就是已经出发正在去往别处的人，具有去的行为怎么能住呢？不可能。因为住不是去，二者是对治的法。再者，不去者也不能住。不去者本来就安住着，是安住者就不能再住。如

果能再住就有两种行为乃至两种作者的过失。这个道理可以举例说明，比如一根树枝断了，那是断者断还是不断者断呢？不断者断也不合理，因为不断者的本体就是完好的，完好怎么能断呢？断者断也不合理，因为断者已经断完了何必再断呢？再断就有两个断的行为及两个断者的过失。那么，除了去者和不去者以外，有没有第三种住的情况呢？没有。因为第三品根本不存在，那怎么能住呢？不能住。

认识空性的道理要依靠胜义理证。在胜义观察中，住要么是去者住要么是不去者住，如果二者都不住就说明没有住。比如天授从王舍城去鹿野苑，他有去的行为故不住；供施住在王舍城不去鹿野苑，他虽不具有去的行为但也不住，因为再住就有两个住的行为。再比如去喇荣，如果正在去，那就是去者，去者不能住；如果已经住在喇荣，那就是住者，住者也不能再住。所以，在真实的观察中住不存在。

人们认为的住只是迷乱分别，是宿世今生颠倒串习的结果。就像一个小孩，他从小学的是无神论，并没学过佛法，长大以后自然没有正见。同样的道理，要树立正见，也应反复串习。比如，小孩子从小就学习佛法，长大以后自然会有正见。如果我们了知存在的东西都是

假立的，实际上并不存在，在法界本体中住和不住、来和去等无二无别，明白这一道理后加以串习就会生起正见。

癸二、（别破去者住）：

若当离于去，去者不可得，
去者若当住，云何有此义？

不离去法，去者无法安住；而如果离开了去法，去者又了不可得，因此，你们说去者能够安住，哪里有这样的道理呢？

对方认为：虽然不去者和第三品都不住，但去者应该有住。比如我是去者，我到了成都住下来，这不是去者住吗？所以，去者可以住。

但这是不合理的。为什么呢？如果不离去法，去者肯定不能住。因为正在去的时候有去的行为，所以不可能住。当去者住下来之后就离开去法而成了住者，既然已经不是去者，也就没有去者住。所以，去者住不可能成立。

如果对方又认为：去法存在，因为去之外的住存在。这也不合理，因为住观待于去，而三时中都没有去，所以没有住。首先，“去时”不成立，即使有去时也不可能有去法，再进一步，即使去法成立也不可能成立住法，二者于同一时间成立相违故；同样，既然在已去与未去的道路上没有去法，则于其上的住法不成立。

壬四、（破来去之果——返回）：

去时无有回，去未去无回。

正在去的道路上没有返回，已去与未去的道路上也没有返回。

这里说返回，其他的讲义中有的说止，有的说息，实际都是去之后的另一个行为。对方认为去肯定成立，因为我去了以后就要返回，果——返回存在的缘故，因——去也存在。

这里从三时的角度对返回作了观察：“去时无有回”，在正在去的道路上没有返回，比如我去色达，正在去的时候哪里有返回呢？在去的行为结束以后才有返回，去的动作正在进行的过程中不可能有返回，如果有就成了相违。“去未去无回”，“去”是已去的道路，已去的道路不存在了，所以不会有返回；“未去”是未去的道路，还没有去怎么会有返回呢？比如还没去色达哪里有返回呢？也没有。所以，在去、未去、正去这三时中都没有返回。

壬五、（破住等具有存在之能立）：

所有去发回，皆同于去义。

住的能立——去发回都不存在，这与去的能立不存在是一样的道理。同样，发回的能立也不存在。

住的能立——去发回不存在的道理与去的

能立不存在的道理是同样的。对方认为安住存在且有三个能立：一、与安住相对的去存在；二、安住的初始动作——发存在；三、返回存在。但龙猛菩萨说这三个能立都不存在。

首先，去不存在。前面以破住来破去，现在以破去来说明住不存在，因为去和住是相对的法。前文破住是："去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住？"现在破去："住者则不去，不住者不去，离住不住者，何有第三去？"这就遮破了去法。

其次，发不存在。发是去的初始，从发动或趋入的角度来讲它也可以是住的初始，这两方面在藏文中都有体现。前面破去的发是："已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？"这里破住的发是："已住中无发，未住中无发，住时中无发，何处当有发？"这就遮破了住的发。

最后，回不存在。前面破去的回是："去时无有回，去未去无回。"这里破住的回是："住时无有回，住未住无回。"正在安住时没有回，因为住和回相违；已住的状态中没有回，因为已经住完不存在了；未住的状态中也没有回，因为还没有住，也就谈不上回。所以回也不存在。

至于发回的能立也不存在的道理，大家可以类推。

颂词懂了，大家还要串习。甚深的空性教义不像其他的知识，不反复专心串习可能一下子很难真正通达。所以，大家还是要花一定的时间下功夫。

辛四、（观察去法与去者一体异体而破）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬一、（略说）：

去法即去者，是事则不然，
去法异去者，是事亦不然。

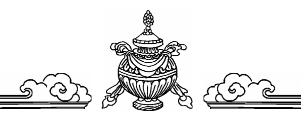
去法与去者是一体，这是不合理的；去法与去者是他体，也是不合理的。

对方认为，我亲眼见到人们在路上来来去去，或自己走或借助工具而行，难道这些去法和去者都不存在吗？对此我们可以反问：如果去法和去者自性存在，那么它们是一体还是他体？

如果去法去者二者是一体，那么这是"不然"的，即不合理；如果去法异于去者，去法是一个本体，去者是另一个本体，这也"不然"。

壬二、（广说）分二：一、去去者一体不合理；二、去去者异体也不合理。

癸一、（去去者一体不合理）：



若谓于去法，即为是去者，
作者及作业，是事则为一。

如果说去法即是去者，二者成为一体，那么一切作者与其所作的行为就成了一体。

如果去法和去者成为无二无别的一体，就像柱子的无常和所作一样，那么一切作者与作法就成为一体了。比如吃者和吃法，看者和看法，砍树者和砍法……都成为一体了。但这一点，谁也不敢承认。所以，去法去者一体不合理。

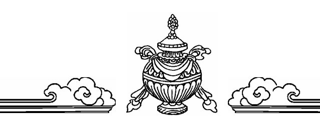
癸二、（去去者异体也不合理）：

若谓于去法，有异于去者，
离去者有去，离去有去者。

如果说去法与去者成为他体，则有离开去者而有去法、离开去法而有去者的过失。

如果去法和去者是他体——各具自性的事物，那就有离开了去者还有去法以及离开了去法还有去者的过失。去者一定是有了去法才成为去者的，如果去者没有去法而单独存在就不合理；去法也一定是去者的去法，如果没有去者而去法单独存在也不合理。可见，承认去法去者他体就把二者的观待关系割裂了。

人们总是凭想像别别建立去者和去法，比如天授要去汉地但还没有去，人们却称他是去



者。但我们何时能在去的行为以外找到一个去者呢？即使历经百年、用种种方式寻找也找不到。

中观的推理是探求真理的工具，掌握了它就可以破除一切虚妄分别，而现在人们的分别念又特别多，所以中观的推理非常重要。有些道友傲慢心很重，“我以前读过什么什么学校”，“我以前如何如何”，“我以前学过大圆满”，“我以前学过大手印”……有些是世间法上的傲慢，有些是佛法上的傲慢。但一遇到中观的推理，他们的“智慧”就用不上了，所以大家不要有傲慢心，还是要好好学习。

壬三、（摄义）：

去去者是二，若于一异法，
二门俱不成，云何当有成？

去法与去者这二法，如果在一体、异体的二门中都不成立，那它们的自性又怎么成立呢？

去法与去者一体是一门、他体是一门，这二门都不合理，上面以广说的方式已经抉择了此理。“二门俱不成，云何当有成？”既然这二门都不成立，那怎么还能成立去法和去者呢？虽然在名言中去者去法可以成立，但它们经不起胜义的观察，并非真实存在。在真实义中要

存在，要么是一体要么是他体。但观察时，一体不成立，他体也不成立。既然都不成立，那还有没有其他的存在方式呢？没有。所以去法和去者不可能存在。

按宗喀巴大师的注释，上面抉择了去法和去者一体、他体的情况以后，这一颂抉择不可言说的情况——非一非异。宗大师说：犊子部认为有一个不可思议的我，它和五蕴非一非异，但这一点不成立；和这个道理一样，如果认为去法和去者不是一体、不是他体，也不合理。宗大师以此单独安立了一个科判。

以上观察了去者和去法是一体还是异体，下面观察一去法、异去法，也就是去者是用这个去法去还是用另一个去法去。

辛五、（观察去法之一异而破）分二：一、观察一去法而破；二、观察异去法而破。

壬一、（观察一去法而破）：

因去知去者，不能用是去，

先无有去法，故无去者去。

以这个去法才能了知去者，所以去者不能再用这个去法去；而先前又没有去法来成立去者，所以没有去者去。

对方认为：既然“天授在走路”、“说者在说话”、“作者在做事”等概念全都存在，那么

“去者在去”也可以成立。

我们知道，去者是以去法来成立的，比如去成都的人是去者，这是以他的去法来成立的。既然以去法才能表明去者，那么去者要去还能不能再用这个去法呢？不能用。因为去法只有一个，成立了去者就不能再作去者的去。

如果先前有一个去法成立去者，之后再用现在的去法而去，这样也可以说去者去。但在去者之前去法根本不可能成立，没有去法就不能成立去者，去者不成立，有去法也不能去，犹如石女的儿子。所以，去者去不成立。

龙猛菩萨的中观理证经得起任何观察，不管什么智者，谁也举不出不空的例子。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》等论典中也经常赞叹龙猛菩萨具有非常殊胜的智慧。世间人有一点智慧就造恶业甚至毁坏人类，而龙猛菩萨却用智慧来救渡众生。这样的圣者，任何世间智者，像牛顿、爱因斯坦等都无法与之相比。

壬二、（观察异去法而破）：

因去知去者，不能用异去，

于一去者中，不得二去故。

以这个去法才能了知这是去者，所以去者不能用其他去法而去，因为在一个去者中不存在两个去法。

去法没有成立之前，去者不可能成立，因为去者一定要依靠去法才能成立。既然之前没有去法，只有依靠现在这个去法才能了知这是去者，那去者用哪个去法去呢？能不能还用这个去法呢？不能。这一点前面说过了。那能不能用和这个去法不同的另一个去法呢？也不能。为什么呢？因为在一个去者当中，不应该既有表明去者的去法，又有表明去的行为的去法。否则，有两个去法就会有两个去者的过失。

庚二、（以理证略说）分二：一、观察是否去者而破；二、观察第三者而破。

辛一、（观察是否去者而破）：

决定有去者，不能用三去，
不决定去者，亦不用三去。

决定成立的去者不能从三种道路上去；不是决定成立的去者也不能从三种道路上去。

决定的去者就是依去法而成立的去者，比如我有去成都的行为，所以我是决定去成都者。从已去、未去、去时这三时或三种道路上观察决定的去者都不能去，所以“不能用三去”。对于“三去”，宗喀巴大师认为是去者、去法、去业，即决定的去者从作者、行为、道路三方面观察都不合理。不决定去者就是不依去法的非去者，不管从已去、未去、去时三方面观察，

还是从去者、去法、去业三方面观察，非去者都不成立。所以，去者非去者以三去观察都不成立。

辛二、（观察第三者而破）：

去法定不定，去者不用三，
是故去去者，所去处皆无。

去法既决定又不决定的去者也不从三种道路上去，所以，去法、去者、所去的道路都不存在。

前面抉择了决定的去者和不决定的去者都不能去，这里观察第三品——定不定二俱的去者更不可能去。对于“三去”，全知麦彭仁波切按照《佛护论》的观点是从已去、未去、去时抉择的，宗喀巴大师的《理证海》则从作的行为、道路、作者三方面作了抉择。

通过以上观察可以知道，在实相中没有去者、去的行为以及去业——道路，即“是故去去者，所去处皆无。”

本品一直在观察去，并没有直接宣说来，但来也属于去，二者只是方向不同：从这里前往别处叫去，从别处到这里叫来。所以，观察了去，也就观察了来。宗喀巴大师在《理证海》中说：这里所观察的来去是脚步上的行为，但这只是一种表示，它要说明的是一切万法都没

有来去。

大家应该清楚，所谓的来去：脚上的动作、车辆的运行乃至万法的运动，这一切都如虚空一般在胜义中根本不存在。对于不来不去的道理，《等持王经》、《无尽慧经》和《般若经》等经典都有宣说，对经中所宣说的道理以理证的方式抉择相当重要。《中论》开篇即说："不来亦不去……"，当时道友们都有疑惑：怎么会没有来去呢？通过理证观察以后，我想很多道友对空性都有一定的认识，知道来去只是分别念假立而已，实际上并不存在。所谓"从家里到经堂来，从经堂回家里去"等，这些都是分别念形成的概念，以理观察时，去法、去者、道路都不成立，哪里找得到来去？不仅外境的法，当我们观察内心的贪嗔痴时会知道心也没有来去，这样就能通达心的本性。所以我想，我们要到达万法空性的境界，以中观的理证观察相当重要，不管修学大圆满、大手印、大威德等何种高深法门，始终不能离开这样的观察。

堪布阿琼仁波切有一个非常保密的密法教言，教言说：即生开悟对个别人来说确实是存在的，但要有三个条件：一是具有殊胜证悟境界的上师；二是具有证量的教言；三是具有把上师观成真正佛陀的具信弟子。具足这三种条

件，在因缘聚合时，上师简单一句话，弟子就有可能当下顿然开悟。

这里的上师一定要具有殊胜证悟。教言要像全知龙钦绕降、全知麦彭仁波切等传下来的具有证量的法。弟子则不能像现在求密法的某些人一样，整天看上师的过失：上师偏心，上师有嗔心，上师行为不如法……整天这样观察，同时还想依靠上师的教言获得成就；我们应该把上师观成佛陀。如果具足了这三种条件，哪怕上师一句话，弟子也很有可能当下开悟。希望大家好好观察，看自己是否具有这些条件。如果没有具相上师，弟子很可能被引入漫无边际的黑暗中。如果自己的信心不够却一味盲修，那也只是浪费时间。

本品抉择了如虚空般不来不去的法界实相，而能观察的无显智慧也没有本体，只是一种妙用。对此，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里以喻说明：如同用火焚烧木柴，木柴焚尽时火也会熄灭；同样的道理，所执的法不存在，能执的分别心也尽息无余，这就是所谓的无显智慧。对于这一真实智慧，在大圆满、大手印中还有不同的说法或名称。

作为一般根机的人，中观的观察方法相当重要。在全知无垢光尊者和堪布阿琼等大德的

教言中都这样宣说：首先以中观的方式来观察自己心的来龙去脉，之后就会知道：心并不像我们以前所想像的那样存在，它没有来源和去处。在慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里面，也宣说了证悟大圆满为什么首先要以中观的方式来观察等教言。当我们以中观的观察方式对心性有所认识后，见解就不容易退转。

因此，希望大家在学习《观去来品》时能够深入观察。没有深入观察，只是口头上“无来无去”地滑过去，也没有什么意义。其实这些道理并不简单，一旦深入细致地观察，就可以趋入甚深密法大圆满。

无有来去是诸法的胜义实相，无常是诸法的世俗实相。空性不好通达，但周遭人事的迁变却很容易让人体会到无常的力量。昨天我去色达，在街上遇到了当年读甘孜师范的一位同学。看着这个“老人”，我在想：他是谁啊？但一直想不起来，很尴尬。过了一会儿才想起来，原来是二十年前的同学。我说他已经老了，他也说我也老得可怜。我的心里生起了强烈的无常感。通过他的表情，我看到了自己的变化。短暂的人生一晃就过去了！那时我仿佛正在翻阅一本厚厚的经典，品味着人生无常的道理。生命在流淌，世事皆无常，我们应珍惜眼前的

时光。在流动迁变中，我们应当寻求永恒不变的真理。

己二、（以教证总结）：

在学习理证的同时辅以教证，就会对空性生起更深的信解。尤其是教证中的比喻很值得我们细细品味，比如“诸法如虚空”，它的喻义是说，在法界实相中没有任何可执著的相状。镜中影像的比喻也很好，当美女的容貌依靠因缘在镜中显现时，其本体丝毫也无实有，无论如何寻找也找不到，同样，万法的来也去像影像一样不存在。

《金刚经》云：“如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”

《般若波罗蜜经》云：“彼微尘等，亦无所从来，亦无所去，以彼去来不可见故。”“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色法去来不可见故，受想行识亦复如是。五阴去来不可见者，是名般若波罗蜜。’”

《无尽慧经》云：“无去无来者，名为圣去来。”

《无言说经》云：“来去无有实，诸法如虚空。”

《中观根本慧论·观去来品》传讲圆满

三、观六情品

丁二、（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊一、（抉择法我空性）分二：一、破法我之自性；二、破法我之能立。

己一、（破法我之自性）分三：一、破处；二、破蕴；三、破界。

本品观察六情。所谓六情，也就是六处或六根。在清辩论师的《般若灯论释》中，波罗颇蜜多罗译作《观六根品》。有部宗认为，按照佛经和《俱舍论》的观点，六处是存在的，内六处是眼耳鼻舌身意，外六处是色声香味触法。

庚一、（破处——观六情品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分二：一、说他宗；二、破彼宗。

壬一、（说他宗）：

眼耳及鼻舌，身意等六情，
此眼等六情，行色等六尘。

眼耳鼻舌身意六根，这眼等六根行于色声香味触法六境。

对方认为眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根存在，这六根也叫六情、六处。六尘也就是六种境。六根所行的对境是什么？眼根的对境是色法——眼根见色；耳根的对境是声音——耳根闻声；鼻根的对境是香——鼻根嗅香……对方认为眼根见色法真实存在，耳根听声音真实存在，乃至其余四根取四境也都真实存在。

壬二、（破彼宗）分二：一、以理证广说破他宗；二、以此理类推其他。

癸一、（以理证广说破他宗）分二：一、破眼为见者；二、破识为见者。

子一、（破眼为见者）分二：一、推理；二、观察是否见者。

丑一、（推理）分三：一、立宗；二、立正因；三、摄义。

寅一、（立宗）：

是眼则不能，自见其己体。
若不能自见，云何见余物？

该眼根不能自见自本体，如果不能自见，那怎么能见其余的事物呢？

对方认为：眼根存在，色境也存在，并且眼根可以见到色法。但实际上眼根不能见色，为什么呢？因为眼根不能自见自本体，这一点

我们承认，对方也承认。关于自己不能对自己起作用，佛经里有很多比喻，比如轻健者不能骑上自己的肩头，宝剑锋不能割断自己等。既然眼根不能见自体，那你们为什么说它能见到其他色法呢？这是中观的立宗。这里的立宗就是以因推理的过程。月称论师在《显句论》中也立了这样一个宗："眼根不能见他法，以不能自见故，如瓶。"瓶子不能自见的缘故，也不能见柱子、人等其他事物；同样的道理，眼根不能自见，也不能见到他法。

为什么不见自就不能见他呢？因为对方所谓的"见"是自性成立的见，是自性的见就应当能见自见他。但眼根能不能见到自体呢？不能。《中观四百论》云："一切法本性，先应自能见，何故此眼根，不见于眼性？"意思是说，一切万法的本性就如名言中水具湿性、火具热性一样，在不观待的情况下自性成立，所以，如果胜义中眼根的见性成立，它应该先能见到自体。但眼根为什么不能见到自体呢？如果见有自性，就应该像火不离热性一样，不仅能见他法，而且也能见到自体。但眼根并不能见到自体，《中论释·善解龙树密意庄严论》中说：眼根不能自见，因为相违且没有对境的缘故。《显句论》中说：眼根不能自见，因为自己对

自己起作用相违的缘故，再者，眼根要见自己也不得对境。其实眼根不具见性就如水不具热性、火不具湿性一样，没有见性怎么能见呢？不能见。

寅二、（立正因）：

火喻则不能，成于眼见法。
去未去去时，已总答是事。

以火的比喻并不能成立眼根能见色的观点，这在已去、未去、去时的推理中已作了总的答复。

对方认为：眼根不能自见就不能见他的推理不成立，比如火虽不能燃烧自己，但却可以燃烧木柴、衣服、房屋等其他法；同样，眼根虽然不能自见，但却可以见其他法。

对方想以火的比喻说明眼根可以见色，但这个比喻并不成立，因为在胜义中火根本无法燃烧他法。为什么呢？这在《观去来品》中抉择已去、未去、去时都没有去的推理时已作了答复。

《观去来品》云："已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。"这一颂抉择的是去法在已去、未去、去时的道路上都不成立。所谓"已总答是事"，是指可以用这种推理方式遮破火能够燃烧他法的观点。其遮破过程，我

们可以依据上面引用的《观去来品》的颂词作成一颂："已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃。"意思是说，在已燃的木柴上火不能燃烧，因为已燃的已经燃完了，也就没必要再燃或者说没有什么可燃的了；在未燃的木柴上火也不能燃烧，因为未燃的法还不存在；在正燃的木柴上也没有燃烧，不观察的时候好像有正在燃烧，但一观察却没有正燃时，要么已经燃完了、要么还没有燃。既然三时都没有燃烧，说明燃烧根本不存在。这破了对方的比喻。

既然比喻不成立，那么其喻义——眼根见色也不合理。这也可以作成一偈："已见无有见，未见亦无见，离已见未见，见时亦无见。"意思是，已经见了的没必要再见，因为已经见了或者说无法可见；未见的也不可能见，还没有产生的缘故；除已见未见之外，正见的连一个微尘也不存在，故见时亦无见。既然三时都没有见，这就说明见根本不存在。

前一颂已说明不能见自就不能见他，这一颂又遮破了对方的火喻，由此可知眼根见色不成立。

其实中观所使用的推理方式和因明比较类似。因明的推理有相似因和真因两种，相似因

不能建立正确的立宗，是假比量，它分不成相似因、不定相似因和相违相似因；真因是对事物的正确判断，是真比量，它分不可得因、自性因和果因。这些道理在《量理宝藏论》中有广讲，大家可以参阅。

可能有人对"若不能自见，云何见余物"还不太理解，下面我们就以应成派的不共三因进一步分析。所谓应成不共三因，即汇集相违应成因、是非相同应成因、能立等同所立应成因。

一、汇集相违应成因，即汇集对方的两个观点，并指出其相违之处，以此遮破对方。比如对方说眼根可以见到他法，我们就指出：这一观点和"不能自见"相违，因为对方也承认眼根不能自见。既然不能自见，"云何见余物"呢？

二、是非相同应成因。如果对方比较聪明，也就会醒悟，不会再辩。但对方认为中观宗的推理"不定"，因为眼根虽然不能自见，但却可以见他法。对此中观宗继续驳斥道：如果眼根不能自见却能见他，那么不能自见的瓶子也应该能见到他法，因为二者根据相同。这就是是非相同应成因。

三、能立等同所立应成因。针对中观宗所

发的“是非相同”的太过，对方辩解道：虽然眼根和瓶子都“不能自见”，但二者在三个方面不同：第一，眼根不能自见却能见他，这是一种缘起规律；第二，眼根不能自见是因为没有自己见自己的能力，但有见他法的能力的缘故能够见到瓶子、柱子等他法；第三，眼根能见到瓶子、柱子等他法，这是现量所见，是不能破的。以这三个原因可以成立眼根见色，“眼根见色”是对方的所立，三个原因是能立。

中观宗破斥如下：如果对方所说的眼根见色的缘起规律是根、境观待的名言假立，那中观宗就不用破斥；但这是在观察胜义的时候，所以对方承许的自性实有的缘起规律并不成立。如果说眼根见色是一种能力，那么眼根和能力是一体还是他体？一体的话，眼根就是能力，那眼根不需要光明等他缘也可以见色；他体的话，就成了能力见色，而不是眼根见色，所以眼根见色是一种能力也不合理。所谓的现量所见其实是分别心的境界，并不是圣者无分别智慧的境界，所以在胜义中现量所见并非正量。既然三种能立都不成立，那它们如何成立所立呢？

所谓“能立等同所立”，即对方的能立与其所立一样都不成立。对方虽然想以三个能立来

成立“眼根能见色法”这一所立，但此时的能立尚待观察，如果能立真实就可以成立所立，但三个能立都不成立，所以能立与所立相同都不成立。

以此类推，对方的火喻、灯不能自照而能照他、自生他生等观点都可以一并破除。这些推理，慈诚罗珠堪布在《中观根本慧论讲记》中根据《显句论》的推理方式作了详细解释，大家可以看一看。最初我们可能接受不了这种推理，但你可以试着去找眼根能够见色的理由，在这个过程中，你渐渐能体会到中观理证的威力。中观着重抉择万法的实相，它始终依据正理而论证，如果我们找不到反驳的理由就应该承认空性的道理。像藏传佛教这样的推理非常难得，大家务必通达。

寅三、（摄义）：

见若未见时，则不名为见，
而言见能见，是事则不然。

见者如果不能见，也就不能名为见者，所以，说见者能见，这是不合理的。

对方认为眼根能够见色法，所以是自性见者。我们通过上面两颂的观察已破除了对方的观点：一、眼根不能自见，所以不能见他。这是以立宗的方式说明自性的见者应该能见一切

法，如果不能自见就不可能有见的自性。二、遮破火喻的能立且建立正因。我们以过去、现在、未来三时的观察遮破了火能够烧他的观点，以此也说明了眼根不可能见到他法。本颂对其摄义：见者若根本不能见色，也就不是见者了，如果还说它能见色就不合理。

本颂也可作为第三种遮破方式：如果对方还认为眼根能见色，眼根见的时候叫见者的话，那不见的时候就不能叫见者，比如闭上眼睛或睡觉时。这样，眼根并非恒为见者，它有见和未见的差别。不是恒为见者就不是自性见者，不是自性见者还说见者能见就不合理。

丑二、（观察是否见者）：

见不能有见，非见亦不见。

见者不能有见，非见者也不能见。

总的来讲，眼根作为具有自性的见者不能有见，作为非自性的见者也不能见。如果是见者，成立见者需要一个见法，再去见还要一个见法，这样便有两个见法，有两个见法就要有两个见者，所以见者不能有见。如果是非见者也不能有见，因为它根本没有见法，没有见法就不可能见色法。所以不管是见者还是非见者都不能见。

子二、（破识为见者）分三：一、以前面理证而破；二、以其他理证而破；三、摄义。

丑一、（以前面理证而破）：

若已破于见，则为破见者。

已经破除了眼根见色，也就破除了眼识见色。

《俱舍论》分析了有部和经部的观点，有部宗认为眼根为见者，经部宗认为眼根只起增上作用，由眼识见外面的色法，但眼识是见者也不合理。

"若已破于见"，前面破了有部宗眼根见色的观点，现在经部宗认为眼根不是见者，眼识才是见者。对此我们说"则为破见者"，破了眼根见色，也就破了眼识见色。

前面我们用这些推理破了有部宗的观点："是眼则不能，自见其已体。若不能自见，云何见余物？""火喻则不能，成于眼见法，去未去去时，已总答是事。"现在我们把眼根换作识以破经部宗的观点："是识则不能，自见其己体。若不能自见，云何见余物？""火喻则不能，成于识见法，去未去去时，已总答是事。"其破法完全相同。

破了眼根、眼识见色，也同样可以破耳根、耳识闻声，乃至意根、意识知法。比如破意根、意识："是意则不能，自知其本体，若不能自知，

云何知余物？”“是识则不能，自知其本体……”

丑二、（以其他理证而破）：

离见不离见，见者不可得。
以无见者故，何有见可见？

不论离开见法还是不离开见法，见者都了不可得。没有见者的缘故，哪里有见法和所见的法？

“离见不离见，见者不可得。”所谓见，就是指见法或见的行为。对方说眼识是见外境者，但这个见者是离见而见，还是不离见而见呢？离开见的行为就不能见色法，不能见色法就不是见者。如果不离开见的行为，那么以见法成立见者以后就没有见法了，没有见法见者就不能见，不能见就不是见者。根据《中论释·善解龙树密意庄严论》，不离见的情况还可以这样观察：不离见或观待见的见者是自性已经成立还是尚未成立？如果已经成立，就不需要观待见法；如果尚未成立，则不可能相观待，就像兔角不存在一样。所以，不管离不离见，见者都不可得。

“以无见者故，何有见可见？”既然见者不可得，那怎么会有见法和所见的法呢？显然没有。

若问：破识是见者有几种推理方式？答：

有两种。第一种，因为不能自见，所以不能见他；第二种，具足见和不具足见，见者都不可得。

昨天讲考的那位道友推理推得很清楚，希望大家都能这样。我们已经学了第一、二品，现在正在学第三品，这些推理方式大家一定要懂，如果不懂，恐怕以后三四个月中还要“乘飞机”，这样晕下去很痛苦。前两品的内容很重要，希望不懂的人能把课补一补，现在补还来得及。我看有些老年人精神挺好，考试应该没问题，但有些年轻人并不是这样，是不是推理方式不懂？不懂的地方还是要问一问。一个推理懂了，其他就比较简单。

丑三、（摄义）：

见可见无故，识等四法无。
近取等诸缘，云何当得有？

见和所见不存在的缘故，识等四法也不存在。没有识等四法，近取等诸缘怎么会存在呢？

对方仍然认为：见法与所见存在，因为它们的果——眼识、根境识三者和合的触、由触而生的受以及以受为缘而生的爱存在。比如我们以眼识见到一个人，这是识；见的时候有根境识的和合，这是触；有触就有苦乐等感受，这是受；有了乐受就会生起贪爱，有了苦受就

会生起乖离爱……这是爱。有了这些，又会有取、有、生、老死等。由于十二缘起存在，所以见法、所见存在。

见法和所见，上文已经破了。没有见法和所见，也就不会有眼识；没有眼识，也不会有根境识和合的触；没有触，就无法生受；没有受，也就不会生爱。十二缘起的各支，前前为因后后为果。既然识等四法不存在，那么取、有、生、老死等也无法成立，就像没有地基就没有墙一样。

这一颂是摄义，说明了眼识不是见者；同时也说明，眼识不能见境，十二缘起的轮回不可能显现。

癸二、（以此理类推其他）：

耳鼻舌身意，声及闻者等，

当知如是义，皆同于上说。

应当了知：耳鼻舌身意，声音乃至法，闻者乃至知者等，这些法不存在的道理，都与上文中所说眼根、见者以及见所见不存在的道理一样。

人们认为眼见为实，但前面破了眼根、眼识，所以以后应该说“眼见为虚”。不但眼见不到真实，耳也听不到真实，鼻也嗅不到真实……这里破见者的道理可以类推其他的根和识。比

如耳根：“是耳则不能，自闻其己体，若不能自闻，云何闻余物。”“火喻则不能，成于耳闻法，去未去去时，已总答是事。”“闻若未闻时，则不名为闻，而言闻能闻，是事则不然。”“闻不能有闻，非闻亦不闻。”破了耳根，以同样的推理可以破耳识：“若已破于闻，则为破闻者。”“离闻不离闻，闻者不可得，以无闻者故，何有闻可闻。”“闻可闻无故，识等四法无，近取等诸缘，云何当得有？”破了耳根、耳识，大家同样可以去破鼻根、鼻识，乃至意根、意识。

这里的推理主要有两种，一个是自己对自己不能起作用，所以不能见色闻声，这是最根本的推理；另一个是不论具不具有作法，都不成立作者。

要知道我们现在的所见所闻只是分别念的假立，比如看电视，这只是因缘具足以后的一种幻化，屏幕上并没有人、事的真实自相。虽然看者也知道这一点，但他的心还是被诱惑了。所以我们一定要懂得一切都是缘起法，六根、六境、六识的因缘一具足就显现种种相，但人们始终认为有见者、有所见，有闻者、有所闻，也认为自己见了、听了……这只是受了欺惑而已，实际上这一切都了不可得，如虚空一般。

以上说明了眼根不能见色，耳根不能闻声，

乃至意识不知诸法等十二处不存在的道理。这些空性的道理，我想一般人很难接受。但实际上诸法的本体就是这样。大多数人只受过世间教育，连业因果、前世后世都不承认，想一时把这样的思想见解改过来，恐怕也很困难。但大家可以比较一下，看看到底是以前所受的教育可靠还是龙猛菩萨的理证正确。也希望大家好好体会一下，在以中观理证的智慧破析的时候，看看自己内心有什么感觉，有什么收获？

昨天有些堪布说：“虽然只学了《观因缘品》、《观去来品》，但还是受益匪浅。”也许他们是为了让我高兴高兴，也许他们从内心对龙猛菩萨的殊胜智慧以及佛法的甚深教义生起了殊胜的定解。不管怎么样，我非常希望每一个人在学习每一品的时候，都有一些不共的收获。

《般若经》等佛经处处说：这个不存在、那个不存在……看到这些，希望大家不但不要生邪见，反而要以理证证实佛语的正确性。如果我们没学过中观，那说眼根等不存在，可能就难以接受。但现在我们学了中观，有了理证的基础，对不存在的道理也有了一些认识，这样就能诚信佛语的正确性。我们的相续能有这样的见解，说明闻思是有必要的。

宗喀巴大师在他的注疏中说：众生因为无

始以来的愚痴和执著认为眼根可以见到色法，但通过闻思中观以后，明白眼根并不能见诸法实相，只有以慧眼才能了达诸法实相，获得了这样的智慧也就算享受到了诸法空性的道理。这段话的意思是说：以肉眼见诸法是不合理的，不存在的认为存在就是颠倒而见；通过闻思通达了万法不存在的空性以后才会知道，只有获得了佛陀的如所有智和尽所有智，才能见到一切诸法的真正本体。宗喀巴大师还说：胜义中一切万法如虚空一般，世俗中一切万法如梦如幻存在。为了通达这样的道理，我想我们很有必要闻思《中论》这部论典。

我们无始以来的分别念非常严重，闻思的时候好像真的已经通达了万法无来无去的道理，但过了一会实执又生起来了。全知麦彭仁波切也说：一些暂时的串习也难以断除，更何况无始以来的强烈实执？但只要我们修习空性，就一定会断除。麦彭仁波切再三强调：光是耽著词句并没有什么意义，一定要真正懂得空性的道理，并在现实生活中运用。

所以，我们对于所见的一切法不能太执著。远离执著就是我们闻思空性以后在修行上的一种道用。否则，坐禅的时候一切都是空的，但出了定在现实生活当中什么事情也不能转为道

用，比平凡人还可怜，这说明佛法根本没有融入内心。佛法并不是形象，一定要在心上用功，而且不是一次两次、不是一个月两个月、不是一年两年，简单地串习并不能断除相续中的习气。所以，我们只有不断闻思，平时也把中观的道理用在生活中，这样到了一定的时候，就会渐渐减少强烈的实执。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说，作为修行人应当时常祈祷自己的上师，依止贤善的道友，闻思修习空性的道理。《中观庄严论释》有很多实修方面的甚深窍诀，关于中观的见解在生活中怎么运用讲得非常殊胜，所以，我一直想给大家传讲这部论典。现在我特别着急：什么时候才能传讲这部论典！我想，道友们学了《中论》打下较好基础之后，再通达了《中观庄严论释》，到时候大家对空性就会运用了。本来我准备秋天去放生，但这可能要耽误一两个月，其间虽然还有其他上师在传法，但中观方面的课程我始终不想中断。这两天我一直在想：为了让大家早一点学《中观庄严论释》，不去放生好不好？

看到有些道友那么精进，我真的非常随喜。他们就像我刚来学院时一样，没有其他的事情，白天晚上都把精力用在闻思中观等佛法上。虽

然我现在做不到，也没有这种能力，但看到这些随学高僧大德的行为，心里就生起欢喜。希望你们不要一天两天，要长期坚持下去，因为我们的习气很严重，一定要长期对治。所以，我们也不应该只是在口头上：空性、空性……以前有一位道友特别爱说"一切都是空性的……"，但后来却为了空性的问题和道友吵了起来，对方说："你不是说一切都是空性嘛，现在为什么不空你的嗔恨心？"这时他的嘴一直在颤抖，脸也变得像红苹果一样。所以，即使口头上说一百遍空性，但烦恼却一点也没有摧毁，这也没有多大意义。

辛二、（以教证总结）：

《无言说经》云："内外地界无二义，如来智慧能觉了，彼无二相及不二，一相无相如是知。"

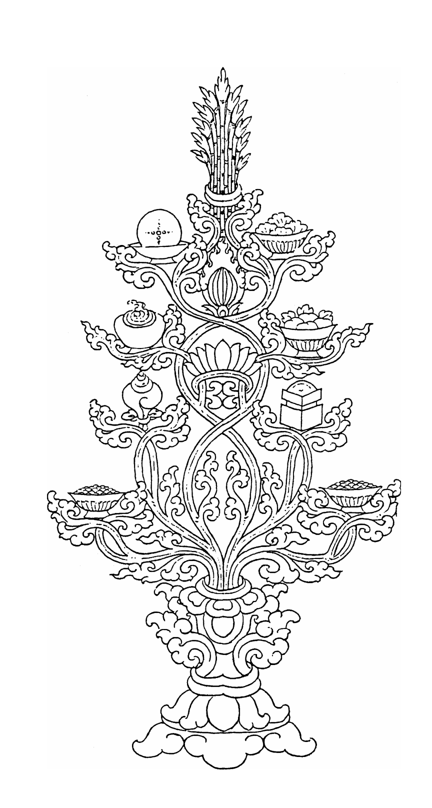
《金光明女经》云："文殊师利语彼童女：'应观诸界。'童女答言：'文殊师利，譬如劫烧时，三界等亦尔。'又说偈曰：'眼不能见色，意不知诸法，此是无上谛，世间不能了。'"

《般若波罗蜜经》云："彼一切法，无知者，无见者。彼说法师，亦不可得。不可以心分别，不可以意能知。""佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色不为色境界，受想行识不为识等境，以境界

无故。极勇猛，色不知色，色不见色，若色不知不见，是为般若波罗蜜。乃至受想行识不知不见亦复如是。'"

《佛母经》云："阿姊，眼不见色，乃至意不知法。如是菩提离故，眼色离；乃至菩提离故，意法离等。"

《中观根本慧论·观六情品》传讲圆满



四、观五阴品

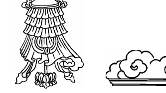
五阴即色受想行识五蕴。鸠摩罗什大师译作五阴，现在多译作五蕴。所谓蕴，即积聚的意思，也就是很多法积聚在一起。比如色蕴，它可以包括粗的色法、细的色法，显色、形色，果色、因色等；受蕴则包括苦、乐、舍等感受；想蕴包括种种想；行蕴包括种种相应行及不相应行法；识蕴包括六识或八识等。这一品我们主要观察色蕴，然后类推其他的蕴，这和上一品主要破眼根见色进而类推其他是一样的。

根据《俱舍论》的观点，有部宗认为五蕴是存在的，它包括了一切有为法。那么五蕴存在的理由是什么呢？他们认为：佛陀说"一切有为法即是五蕴。"如果五蕴不存在，佛陀又何必这样宣说呢？既然说了，就说明五蕴存在。不仅是小乘行人，我想很多学大乘者也难免会有这样的执著。

虽然在名言中，如幻如梦、如泡影般的五蕴显现是存在的；但从胜义的角度来观察的时候，五蕴经不起任何观察，只能消于法界。下面我们就以龙猛菩萨敏锐的理证智慧来抉择五蕴的本性。

庚二、（破蕴——观五阴品）分二：一、以





理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、广破色蕴；二、以此理类推余蕴；三、宣说辩驳之理。

壬一、（广破色蕴）分三：一、观察因色果色互相观待之理；二、观察因色果色是否存在而破；三、观察因色果色是否相同而破。

癸一、（观察因色果色互相观待之理）分二：一、略说立宗；二、广说理由。

子一、（略说立宗）：

若离于色因，色则不可得。
若当离于色，色因不可得。

如果离开了色法的因——四大种，那么果色也不可得。如果离开了果色，那么色法的因也不可得。

“若离于色因，色则不可得。”色有因色和果色，地、水、火、风四大种是因色，五根、五境、无表色这十一种色是果色。“色因”也就是因色，后面的“色”是指果色。如果离开了色法的因——地水火风四大种，那么十一种果色也不可得。为什么呢？因为不管是眼耳鼻舌身，还是色声香味触，全都是四大聚合的体性，离开四大的单独果色哪里找得到呢？所以，没有四大，十一种果色也不可得。“若当离于色，色因不可得。”反过来，离开了十一种果色，四

大也不可得。四大是因色，是五根、五境的因，与五根、五境无关的四大是不存在的。所以，离开了果色也不会有因色。

比如微尘是果色，它里面包含了地大、水大、火大和风大这四种因色，如果离开了微尘的因色就找不到微尘，离开了微尘也找不到微尘的因色。由此可知，因色和果色是互相观待的。这个道理就像儿子和父亲，没有儿子，观待他的父亲就无法安立；没有父亲，观待他的儿子也无法安立。所以，没有离开因色的果色，也没有离开果色的因色。

以上立了两个宗：没有因色，就不会有果色；没有果色，也不会有因色。

子二、（广说理由）分二：一、离因色之果色不合理；二、离果色之因色不合理。

丑一、（离因色之果色不合理）：

离色因有色，是色则无因。
无因而有法，是事则不然。

如果离开了因色还能生果色，这个果色就成了无因。但无因还能生法，这是不合理的。

如果离开了四大种的因色还能产生果色，那么果色就成了无因生。为什么呢？因为，果色不观待因色的话，两者就脱离了关系，脱离了关系就不能成为因果，不成因果就是无因生。

《显句论》中也说：离开了因色还有果色，果色就是无因。

我们知道，在这个世界上无因生的法根本找不到，它就像石女的儿子一样。任何有为法都是依因缘而生，瓶子、柱子等无情法是依因缘而生，儿子、女儿等有情也是依父母等因缘而生。所以，没有一个法是无因生。如果是无因生，那就会有恒有恒无的过失。

丑二、（离果色之因色不合理）：

若离色有因，则是无果因。
若言无果因，则无有是处。

如果离开了果色而有因色，那么因色就是无果的因，但无果之因无有是处。

本来离开了果色就不会有因色，离开了果色还有因的话就是无果因。如果十一种果色都不存在，只有四大种单独存在，那就不得不承认它们是无果因。无果的因是否存在呢？“若言无果因，则无有是处。”在这个世界上无果的因完全不存在，比如父亲和儿子，父亲是因，儿子是果，有没有不观待儿子的父亲呢？根本没有。所以，没有果的因无有是处。

我们的分别念总是认为果色存在、因色存在，但这只不过是不经观察的分别执著，一经观察就不会这样。这里已经观察了因色和果色

互相观待的道理，如果真正把这个理证融入心，就会通达因色和果色都没有自性的道理。

癸二、（观察因色果色是否存在而破）分三：一、破有果无果之因；二、破有因无因之果；三、摄义。

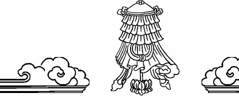
子一、（破有果无果之因）：

若已有色者，则不用色因。
若无有色者，亦不用色因。

如果已经有了果色，则不需要因色来成立。如果还没有果色，也无法用因色来成立。

如果五根、五境的果色已经具足，那就不需要因色。因色的四大是用来成立果色的，果色已经有了，因色就没有必要了。好像儿子已经有了，父亲就不必再生了。如果果色根本不存在，那么四大的因色存在也不合理。因为果本来不存在，即使有因色也不可能让果产生。《澄清宝珠论》中说：没有的果，即使千万因缘具足，也不可能让它产生。所以，科判“破有果无果之因”的意思是，有的果不用因，无的果也不用因。

作为一个正直的人，要么说果色存在，要么说不存在，此外再无有其他的承许方式。既然存在的果不需要因，不存在的果也不要需因，那就说明因根本不能生果，或者说因根本就不



存在。明白了这个道理，我们对色法的贪执自然而然就破灭了。

子二、（破有因无因之果）：

无因而有色，是事终不然。

没有因色而有果色，这是无论如何也不能成立的。

这半个颂词是在说没有因色而有果色不合理。前一颂说有果无果因都不能生果，承接上一颂，这里是在破因之后接着破果。从字面上看这半偈是在破无因而有果，但根据科判，其实它还蕴含着破有因而有果。

“无因而有色，是事终不然。”没有因色的四大而有果色，这是不合理的。反过来，“有因而有色，是事亦不然。”虽然有因而有色在名言中成立，但在胜义中，因为是实有的因色，所以不能生果。

子三、（摄义）：

是故有智者，不应分别色。

所以有智慧的人就不应当再分别色法了。

上面我们从因色果色互相观待、有果无果都无因、有因无因都无果等方面作了观察，知道了所谓的色法并无自性。明白了这一点，有智慧的修行人就不应该再分别色法了。我们以前总是分别色法：这个东西形状好、颜色也好，

这个女人……那个男人……这样分别。好的就生贪心，不好的就生嗔心，但这是不合理的。因为以胜义理论观察后，一切万法全都如梦、如幻、如泡影，根本不存在。所以《入行论·智慧品》云：“是故聪智者，谁贪如梦身？如是身若无，岂贪男女相？”意思是说，有智慧的人谁会贪执梦一样的身体呢？真正以智慧来观察的时候，这个色身根本不存在，如果没有色身，你怎么还贪男相、女相呢？

有人想，佛陀不也说有碍无碍，也分别蓝色黄色吗？但我们要知道，佛陀并不是在实相中如是分别，而只是为了随顺世间人的分别念才这样分别。如果初转法轮的时候不这样分别，那有些众生就不可能理解，也不会接受佛法。所以，分别只是一种方便，不分别才是了义的法门。故我们对色法不存在的道理一定要从内心好好体会。

癸三、（观察因色果色是否相同而破）：

若果似于因，是事则不然。

果若不似因，是事亦不然。

如果果色和因色相同，这是不成立的。如果果色和因色完全不同，这也不成立。

“若果似于因，是事则不然。”如果五根、五境、无表色这些果色和它们的因——四大相

同，这是不合理的。为什么呢？因为现量不可得。虽说四大是组成色声等的因，但色声香味触五境和眼耳鼻舌身五根与地水火风并不相同。地大是坚硬，水大是潮湿，火大是热性，风大是动摇，它们都属于五外境中的触，但其所生的果却不是触而是色蕴，色蕴与触迥然不同。所以，有没有果色和因色相同的情况呢？没有。《显句论》中也说：以现量可见果色和因色不同。

“果若不似因，是事亦不然。”如果果色和因色完全不同，这也不合理。并不能说因和果完全不同，它们还是有一定的关系。为什么呢？因为果色和因色是观待的，没有因色就不可能有果色，没有果色也不可能有因色，所以找不到任何理由说这两者完全不同。以因果同类的道理可以说明它们的关联，比如稻种和稻芽，它们是同类，所以它们有相同的地方，如果完全不同，那么种芽之间的相续就无法安立。正如有些论师所说，如果种芽完全不同，就会有麦种生稻芽乃至一切生一切的过失。以比量可知，因和果并不是完全不同。

相同不行，不相同也不行，这两种方式以外还有其他的存在方式吗？没有。既然没有，这就说明色蕴不存在。

壬二、（以此理类推余蕴）：

我们已经破了色蕴，以同样的推理方式也可以遮破其他四蕴。学过《俱舍论》的人都知道五蕴包括一切有为法，如是已抉择了一切有为法是空性，进而也可以遮破观待有为法的无为法，这样就遮破了一切法。

受阴及想阴，行阴识阴等，
其余一切法，皆同于色阴。

受蕴、想蕴、行蕴、识蕴等其余一切法，都与色蕴相同，无法成立。

我们以各种理论破了色蕴，以这些理论同样也可以破受想行识四蕴。苦乐等三种或五种受叫受蕴；种种想是想蕴；六种识聚或八种识聚叫识蕴；色受想识以外的相应行和不相应行叫行蕴。遮破这些蕴的方式和前面遮破色蕴的推理一样，观察色蕴的时候说：“若离于色因，色则不可得；若当离于色，色因不可得。”现在破受同样可以说：“若离于受因，受则不可得；若当离于受，受因不可得。”只是文字上改动一下就可以了。破色蕴的时候有三个推理，现在破受蕴也同样：因受果受互相观待之理；观察因受果受有无而破；观察因受果受是否相同。想蕴、行蕴、识蕴都可以用这种方式类推。由此可知五蕴只是一种假合，并没有实体。

通达了五蕴空性，也就证悟了人无我。《中观宝鬘论》云：“乃至有蕴执，尔时有我执，有我执造业，从业复受生。”意思是众生执五蕴是我，从而起了我执，有了我执，就会造业并流转轮回。所以，证悟了人无我就息灭了轮回。

作为大乘行者，以理证破了五蕴，了达了人我的空性，这个时候还应该类推一切万法的空性。《中观四百论》云：“以一法空性，即一切空性。”月称论师的《四百论大疏》中也说：了知一个洞穴为空，则可以推知其他洞穴为空；了知一法是空，则知万法皆空。以这样的推理，我们就可以证悟一切万法的空性。

壬三、（宣说辩驳之理）分二：一、以空辩论时辩驳对方回答之理；二、解说空性时辩驳对方说过失之理。

癸一、（以空辩论时辩驳对方回答之理）：

以空辩论时，若人欲答辩，
是则不成答，俱同所立故。

在以空性与有实宗辩论的时候，如果对方以“诸法实有”、“色蕴实有”等进行答辩，这些都不成立，因为能立和所立相同的缘故。

当我们站在中观的立场上抉择了来去、十二处、五蕴等一切万法为空性的时候，对方以“万法实有”等来答辩，但这些都不成立。对

方的观点是万法不空，在辩论的时候对方会说：“色蕴不空，以受蕴存在的缘故”、“色蕴不空，以行蕴存在的缘故”……这里，“色蕴不空”是所立，“受蕴存在”等是能立。对于这样的答辩，我们用能立等同所立来破斥：你们说受蕴等存在，但这个能立本身也不成立，这一点我们以种种理证可以破斥。所以，能立和所立相同，都不成立。

有实宗在建立不空的观点时，不是说“受蕴存在”、“行蕴存在”等，就是说“如果一切万法是空性，那成佛有什么用？你们为什么还要精进修持？修道有什么用？……”但我们知道，中观宗抉择空性破的是胜义中万法的存在，并没有破名言。名言中有修道，有成佛，这一点中观宗也承认；但如果说胜义中不空，那不管举出任何一个理由作为能立，它和所立都同样不成立。现在也有些人说：你们佛教徒说一切万法是空性，但空性肯定不合理，因为柱子存在、山河大地存在……对于这些，我们都可以用能立等同所立来破斥。

这一颂是说，在辩论的时候对方的能立和所立相同；下一颂说，在解说空性的时候，如果有人说空性宗的过失，那么这个过失也和所立相同都不成立。其实这两颂已把整部《中论》

的内容全部涵盖了。为什么这样讲呢？因为，不管对方举出什么样的法作为能立都经不起观察，能立与所立一样都不成立。在本论二十七品的所有推理当中，这两颂起到了相当大的作用。

当然在世俗中中观宗并不破显现，他们也承许首先要发心，中间要积累资粮并依各种方便断除烦恼障和所知障，最后成就佛果。这些名言的显现中观宗不但不破，反而要建立。这一点，龙猛菩萨和月称论师的论典都有体现，像前世后世、业因果、地道的建立等名言的法，中观宗都没有破，而且也没有必要破。所以，对众生因迷乱习气显现的世俗法，比如看见红色的柱子，吃了饭不饿……龙猛菩萨的加持力再大也不可否认。

不破这些显现是不是因为它们有真实的体性呢？当然不是。显现的法并不存在破不掉的本性，只不过从暂时的角度来看，在众生的迷乱显现面前这些法显得很真实，就像梦中的山河大地、大海波浪、畏惧快乐，对做梦的人来讲这些都是真实的。所以，对这些迷乱现象中观宗不必破斥。如果离开了世俗层面，认为在胜义中有真实的体性，中观宗就会以离一多因、金刚屑因等理证来破斥，对方也举不出任何一

个能立或比喻来说明这个法不空。名言中我们说有前世后世，对方也找不到妨害的比喻和能立；胜义中我们说一切法是空的，对方也找不到妨害的比喻和能立，没有比喻和能立就不得不承认自己失败。

在中观和因明中辩论都相当重要，就像全知麦彭仁波切的教言中所说那样，辩论可以让自他相续都生起远离一切怀疑的定解。谁生起了定解，不管他是闻思还是修法，乃至行持佛教的任何事业都会非常有信心、非常有力量。如果没有对业因果、中观见生起定解，整天都处于迷迷糊糊的状态，那么修行就不会有正确的方向，到了一定时候还可能误入歧途。所以，在闻思的过程中一定要遣除所有的怀疑，树立真正的中观见解。在《中观庄严论释》里全知麦彭仁波切有这样一段教言："我时时刻刻合掌祈请安住在十方的一切修行人'修行一定不能离开定解'，同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。如果离开了定解，则实在难以证悟真实义；如果离开了理量，则无法生起定解，这是希求正法的诸位学人该铭刻于心的窍诀。"

现在很多人的确是盲修瞎炼，对于什么情况下业因果、前世后世真实存在，什么情况下这些法不存在，他们没有一个真实的定解，这

样的修行恐怕很困难。现在我们有上师三宝，佛教也比较兴盛，大家有信心不难，有的道友甚至立了大志：一定要弘扬佛法，利乐有情……但如果整个世间出现灾难，像文革那样的运动来了，“前世后世不存在”、“业因果不存在”、“中观是假的”……这样的呼声此起彼伏，可能邪见就会在我们的相续中生长、蔓延。所以，我真诚希望道友们在闻思修行的过程中，要运用自己的智慧先对中观生起定解。这样意义很大，因为这是关于实相的定解。佛陀着重宣说了实相，龙猛菩萨也以广大的理证阐释了，所以这是我们最值得探求的。大家都知道，龙猛菩萨并非像科学家、文学家那样只通达有限的世间法，他对世出世间的所有万法通达无碍。只要我们循着菩萨的理证之路对中观生起定解，那闻思修行一定会越来越有信心。

癸二、(解说空性时辩驳对方说过失之理)：

解说空性时，若人言其过，

是则不成过，俱同于所立。

在解说空性时，如果有人言说空性的过失，其实这并不成为过失，因为这与对方的所立相同都不成立。

这两个颂词在推理方式上基本相同，其内容在《回诤论》和《六十正理论》中讲得很圆

满。在中观宗破析万法、解说空性的时候，有人开始言说过失：“如果地道不存在，那么修道有何用？”、“如果柱子不存在，那我们怎么看得到？”……或者引用《阿含经》的教证来说明蕴存在、处存在，等等。那这是不是我们的过失呢？“不成过”。为什么呢？因为这些过失(对方的能立)和他们万法不空的所立相同都不成立，以能立等同所立的推理可以推翻。

我们强调过，我们现在抉择的是胜义谛，用的是胜义的因——推理。胜义中并没有善恶，如果说这就遮破了名言的善恶、泯灭了善有善报恶有恶报，那这是不对的。不懂空性的人会讲：如果一切万法是空性，那就没有我这个听者，也没有你这个讲者，更没有所讲的中观；但明明你也存在，我也存在，所讲的中观也存在，所以万法肯定是不空的。分不清二谛、不懂空性的人的确会有这样的怀疑。但我们知道，名言的法显是显现，但不实有。如果你说不空，那是色蕴不空还是受蕴、行蕴不空？是因缘不空还是来去、六根不空？……其实这些全是空的。这样观察下来，你言说的空性的过失(能立)和所立相同，都不成立。这样一来，说过失者也就成了具有过失的人。

我们一定要善于建立自宗的观点。自宗的

观点本来是无垢的，但在以空性辩论或解说空性的时候，对方往往会进行答辩、寻找过失。有的甚至干脆不接受空性，以前在印度，阿底峡尊者接见了两位比丘，他们的戒律、威仪都非常清净如法，可谓一尘不染。尊者首先为他们讲了人无我的法门，他们听了都欢喜愉悦，也很有信心。接着尊者又讲法无我，他们两个人因为接受不了，请尊者不要讲。也许是故意的，随后尊者便诵《心经》给他们听，刚诵到“五蕴皆空”他们就捂着耳朵害怕地跑了。尊者悲伤地感叹道：仅仅守持清净的戒律也得不到解脱，一定要具有中观的空性见。

汉地有一些戒律的道场，每天只学戒律，没有空性的闻思，这样对佛法也只是一知半解。学戒当然很重要，行为上会让人生信心，但一旦破了戒，可能见解上也就剩不下什么了。如果你学了中观，学了大圆满，有空性的认识，那么即使行为上有些差错，见解还是保得住。所以，我们现在一定要着重空性的抉择。单单在表面上守持戒律也很难解脱，阿底峡尊者当时为什么悲伤，原因就在这里。

小乘宗认为一切万法不空，但对他们的能立进行观察的时候，没有一个是成立的，所以万法皆空。《中论》有一品专门抉择业因果的空

性，后面还要讲有为法的法相——生住灭的空性，如来的空性，涅槃的空性……在抉择任何法的空性的时候，只要把这个法不成立的道理一一讲出来，对方也就没什么可说的了。

这两个颂词的重要性，我想大家也看得出来。所以我们要背诵这两个颂词，而且还要能默写。要全部背下《中论》确实有点困难，但每一品选几个重要的颂词背诵、默写应该没什么问题。连小学生都能默写课文，我们默写几个颂词应该没什么问题。

佛陀首先宣说了空性，龙树菩萨又以理证作了阐述，作为后学者，我们应该用辩论来树立中观正见。孔雀享用的毒越多，它的身体就越美丽，同样，中观论师与外道及有实宗辩论得越多，中观宗的正确性就越会体现出来。所以，中观论师很喜欢有人来辩论。辩论的时候，我们说一切万法是空性，对方说不空，但在对方一再寻找不空的能立的时候，就可以显出自宗无畏的辩才了。有些人害怕辩论，这说明自己还没有通达中观，通达中观后多少智者来到面前也不会害怕。因为通达了空性正见后，不管别人举出什么样的能立都可以用胜义理证破除。当然我们始终要知道胜义中一法不立，世俗中不破显现，因此自宗不会有任何过失。

这一品学完后希望每个人都要想一想，看看自己对中观有没有新的认识。以后我们还要考试，否则印象不一定很深，有可能连一个推理也记不住。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色无起灭故，受想行识亦无起灭，若彼五阴无起无灭，此是般若波罗蜜。善男子，色离色自性，如是受想行识离识自性，若色至识诸性离者，此是般若波罗蜜。善男子，色无自性故，受想行识亦无自性，若色至识无自性者，是为般若波罗蜜。'"

《胜思维梵天所问经》曰："我为世间说诸阴，彼阴为彼世间依，能于彼阴不作依，世间诸法得解脱。世间如彼虚空相，彼虚空相亦自无，由如是解无所依，世间八法不能染。"

《金刚经》说："须菩提，菩萨不住色布施，不住声香味触法而行布施。"

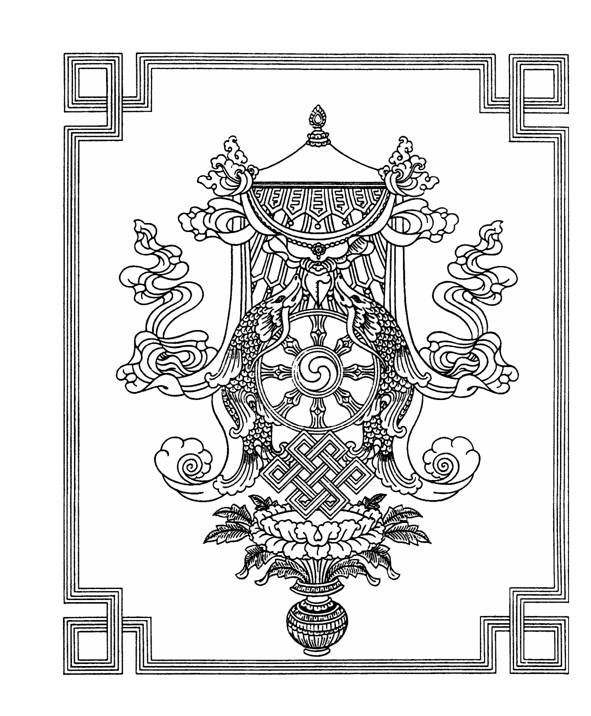
《楞伽经》曰："三有假施设，物无自体故，但于假设中，妄想作分别。以觉分别时，自体不可得，以无自体故，彼言说亦无。"

《圣虚空等持经》云："若知一法空性，则知一切法如幻如阳焰，无得无失，虚妄，彼则不久获得菩提。"

《大集大虚空藏菩萨所问经》曰："若知一法同诸法，如幻阳焰无所取，虚妄空寂不常恒，彼人不久成正觉。"

《心经》亦云："舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。"

《中观根本慧论·观五阴品》传讲圆满



五、观六种品

本品的藏文为“观界品”，鸠摩罗什大师译作“观六种品”，所谓六种，就是地、水、火、风、空、识六界。《俱舍论》、《中观宝鬘论》都叫界，其实界和种没有差别，都是种类或种族的意思。《俱舍论》讲：像一座山有金银铜铁等不同珍宝一样，一个相续可以有种种界。具体而言，有六种或十八种。

这一品破六界，不破十八界，但十八界在前面的观五阴品、观六情品以及本品都抉择到了。《中观宝鬘论》在抉择人无我的时候，主要也是破六界。

经云：“佛告大王，所谓士夫具六种界，即地水火风空识六界。”士夫包括男人和女人，每一个士夫都具有这六界。对方认为经里面宣说了六界，就说明六界存在。但这只是佛陀的方便而已，其实六界只是在名言中如幻成立，胜义中是不存在的。从遮破方式来看，和前两品先破眼、色再类推其他的处、蕴不存在一样，本品先破空界再类推其他的界。

全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》和慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》词句上都解释得很清楚，我在讲本论时

科判上分得比较细，你们要认真看。

庚三、（破界——观六种品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、破虚空相；二、以此理类推他法；三、呵斥劣见。

壬一、（破虚空相）分三：一、事相法相不成立；二、有实无实不成立；三、摄义。

癸一、（事相法相不成立）分三：一、事相不成立；二、法相不成立；三、摄义。

子一、（事相不成立）分二：一、法相无法安立；二、以此了知事相不合理。

丑一、（法相无法安立）分二：一、无法相前事相不合理；二、有法相或无法相事相不合理。

寅一、（无法相前事相不合理）分二：一、正说；二、无事相则法相无依。

卯一、（正说）：

学过因明的道友对法相、事相、名相应该不陌生，若事相和法相分不清楚，就没法下定义。什么叫法相、事相、名相呢？我在这里简单介绍一下。总的来讲，任何一个法都有法相、事相、名相。有了这三相，就可以界定一个事物。不管是什么事物，在它的本体上与其他事物不共的特点就是法相；由法相所表示的事物

本身就是事相；而这个法的名称就是名相。比如火，热性是它的法相；火本身是事相；火的名称——人们言说的“火”是名相。法相很重要，分不清法相，法和法的差别就分不清。瓶子和柱子有什么差别，就是靠法相来区分的。瓶子小口鼓腹，可以盛水，这是瓶子的不共特点；柱子可以撑梁，这是柱子的不共特点。所以，能让我们了解每个事物不共特征的，就是法相。

今天我们主要破虚空的法相。虚空和其他法不同的特征就是无有阻碍、能够容纳一切法，这就是它的法相；由“无阻碍”所表示的虚空本身就是事相；虚空的名称叫名相。这三个相清楚了，我们今天所讲的内容也就容易理解。

在名言中，火的法相是热性，水的法相是潮湿，风的法相是动摇，虚空的法相是无阻碍……任何一个法，它肯定有法相，没有法相，这个法就无法成立。也就是说，任何时候、任何地方，没有法相就不可能指出事相。正因为法相和事相之间有这样密切的关系，所以我们破虚空的时候，就主要从它的法相和事相不可能单独存在这一点上来抉择：法相不成立，事相也不成立；事相不成立，法相也不成立。破了虚空后就可以类推地水火风识。破了六界，

人我的假合性也就很容易抉择。

三四五品破的是处、蕴、界，从科判上看，抉择的是法无我；但从人我是法我的一部分的角度来看，同时也就抉择了人无我。

空相未有时，则无虚空法。
若先有虚空，即为是无相。

虚空的法相还未成立，就不会有虚空法（事相），**如果先有了虚空，这个虚空就成了无法相的虚空。**

“空相未有时，则无虚空法”，“空”是虚空，“相”是虚空的法相，虚空的法相——无阻碍还没有成立的时候，也就没有虚空的法。无阻碍是虚空的不共特点，没有这一法相，虚空本身也不可能成立。“若先有虚空，即为是无相”，如果先有一个自性成立、不观待无阻碍的法相的虚空，那么这个虚空就成了没有法相的虚空。

哪里有这种没有法相的虚空呢？虚空的法相是无阻碍，有这个法相，就可以把虚空和其他法辨别开；如果没有这个法相，就没办法辨别。如果没有法相的虚空的确存在，那这个世界上就应该有离开法相的法，但不管我们怎么寻找都根本得不到这样一个法。因为任何一个法都有它的不共特点，没有这种特点，怎么是

这个法呢？所以，无法相的虚空是不成立的。

卯二、（无事相则法相无依）：

是无相之法，一切处无有。

若无无相法，法相依何成？

一切时处都没有这种无相的法，如果没有无相的法——独立的事相，那么法相依什么成立呢？

刚才说先有虚空就成了没有法相的法，但没有法相的法在整个三千大千世界都不存在。如果没有这种不具足法相的法，那么法相依靠什么成立呢？法相是事相的法相，它一定要依靠事相才能成立，如果没有事相，法相也就没有依处。就像虚空，无阻碍是它的法相，如果没有虚空的事相，无阻碍依靠什么呢？再像我这个病，如果身体不存在，那我的强制性脊椎炎也就没有依处了。

所以，法相和事相实际是观待的，没有独立的法相和事相。

这两颂的内容，第一颂说明离开了法相就没有事相；第二颂说明，没有虚空事相，无阻碍的法相也就不能成立。

寅二、（有法相或无法相事相不合理）：

有相无相中，相则无所住。

离有相无相，余处亦不住。



在有相和无相的法上，法相无法安住；而离开了有相和无相的法，在其他地方也无法安住。

虚空的法相是无阻碍，已有这一法相，在虚空的法上能不能再安立法相？当然不能。因为如果再安立，就有两个法相。那么，如果虚空本来没有无阻碍的法相，这可不可以安立这一法相呢？也无法安立。因为无法相是自性成立的，无不可能变成有。所以，不论有法相还是无法相，都没办法安立法相。

本身有无阻碍的法相，没必要安立；本身没有这一法相，也安立不上。那么离开了有相、无相的法，在其他地方可不可以安立法相呢？更无法安立。因为有相、无相之外没有其他情况，所以虚空的法相无法安立。没有法相，虚空的事相跟石女的儿子一样，自然不成立。

丑二、（以此了知事相不合理）：

相法无有故，可相法亦无。

法相不存在的缘故，事相法也不存在。

我们已通过两种方式作了观察：一、法相前没有单独的事相，没有事相则法相无依；二、在有法相、无法相的事相上及其余之处，法相都无法安立。

“相法无有故，可相法亦无。”“可相法”

指虚空的事相。没有无阻碍这一特法，虚空的事相就无法成立。

子二、（法相不成立）：

可相法无故，相法亦复无。

事相不存在的缘故，法相也不存在。

前面以破法相的方式，说明虚空的事相不成立。反过来，事相不成立，又说明无阻碍的法相不成立。这一点容易类推。

子三、（摄义）：

是故今无相，亦无有可相。

因此，既没有法相，也没有事相。

通过以上推理，我们可以得出结论：既无法相，也无事相。

没有无阻碍的法相，也就没有虚空的事相。没有它的特法，怎么会有它自己呢？同样，没有虚空的事相，也就没有虚空的法相。没有依处，自然不会有它的特法。这两种情况可以类推。所以，我们的结论是：没有虚空的法相，也没有虚空的事相。

癸二、（有实无实不成立）分二：一、有实无实不成立之理；二、分析有实无实者不成立。

子一、（有实无实不成立之理）：

离相可相已，更亦无有物。
若使无有有，云何当有无？

离开了法相和事相，也就没有其他的事物了；如果没有有实的虚空，又怎么会有无实的虚空呢？

对方认为，法相和事相虽不存在，但虚空本身的有实和无实的自性还是存在的。下面我们就从虚空的有实和无实上观察。

俱舍和因明当中说：什么叫有实法呢？能起功用的瓶子、柱子等法就叫有实法。什么叫无实法呢？不能起功用的无瓶、无柱或世人在名言中也不承认的石女的儿子、龟毛、兔角等法就叫无实法。

先破有实法。“离相可相已，更亦无有物”，离开了法相和事相，也就没有其他的实体法了。学了《俱舍论》的人都知道，有部宗认为虚空是实有的。但这种说法不合理。为什么呢？因为一个法要是实有，就会以具足事相和法相的方式存在，但前面已经用理证破了事相和法相；既然它的事相和法相都不存在，那么所谓有实法的虚空也就不存在。既离开了它的法相——无阻碍的特法，又离开了它的事相——虚空的自体，那“更亦无有物”，也就不可能再有什么有实法了。这是破有部宗的观点。

下面两句破无实法。“若使无有有，云何当有无”，第一句后面的“有”是指有实法，第二



句的"无"是指无实法。如果没有有实法，怎么会有无实法呢？我们知道，遮破有实法的无遮部分称作无实法。比如瓶子，它的存在是有实法；而瓶子不存在——无瓶，是无实法。无实法是观待有实法安立的，没有有实法，就不会有无实法。所以，有实法的虚空不存在，观待它的无实法虚空又从何而有呢？

经部宗认为，虚空没有自相实有的本体，它是以无实法的方式存在着。这里就是破这一观点。

子二、（分析有实无实者不成立）：

有无俱非中，知有无者谁？

在有、无、有无二俱或二非的补特伽罗中，能了知有实或无实虚空的人到底是谁？

对方说：有实、无实的虚空应该存在，因为观察虚空的分析者存在。既然有分析者，那所分析的对境——有实或无实的虚空就应该存在。因为能观察和所观察是观待的，有能观察就有所观察。

破曰：你们说观察者、了知者存在，但在有实、无实、二俱、二非的补特伽罗中，谁是了知有实、无实的虚空者呢？如果的确有这种补特伽罗，那么由他知晓有实、无实的虚空，是可以的。但补特伽罗并不是有实法，也不会

是无实法，有无二俱或二非的第三品物体更不可能存在。所以，所谓的观察者是不成立的。没有观察者，也就没有所观察的虚空。

癸三、（摄义）：

是故知虚空，非有亦非无，非相非可相。

因此我们知道，虚空既不是有实法，也不是无实法；既无法相，又无事相。

按照藏译本，"非相非可相"在前，"非有亦非无"在后，这比较符合前面的观察次第，因为前面我们先破了虚空的法相和事相，之后才破了有实法和无实法。观察法相事相的推理比较多，而观察有实无实却比较简单。在破了法相和事相以后，就可以推知有实法不成立；破了有实法，观待它的无实法也就无法成立。这样推下来，我们可以得出结论：虚空不是有实法，也不是无实法；没有法相，也没有事相。所以，虚空根本不成立。

壬二、（以此理类推他法）：

余五同虚空。

其余五界——地水火风识和虚空一样，都是不成立的。

破了虚空，下面类推其他五界。其他每一界都可以用破虚空的方式来破，只要把颂词中的"虚空"改成"地"、"水"、"火"、"风"、"识"

就可以了。比如意识，我们可以说“识相未有时，则无意识法，若先有意识，即为是无相”乃至“是故今无相，亦无有可相”，这是事相、法相的观察；“离相可相已，更亦无有物，若使无有有，云何当有无？有无俱非中，知有无者谁”，这是有实无实的观察；最后得出结论，“是故知意识，非有亦非无，非相非可相”。这样就破了意识。其他的地界等也可以同样类推。

破了六界也就破了一切法，但有时我们的执著方式很特别，比如对柱子、瓶子等不同的法，虽然这些都包括在六界当中，但针对不同的分别，我们也可以把蕴处等作为观察的主体而破除相应的执著。但实际上，对任何一个法，用本品的方法，先观察事相、法相，再观察有实无实，都可以得出空性的结论。

壬三、（呵斥劣见）：

浅智见诸法，若有若无相。

是则不能见，灭见安隐法。

智慧浅薄的人见诸法，或者见有相或者见无相，因此不可能见到寂灭一切见的安隐之法。

所谓浅智，也就是没有智慧的人，这种人前世没有种下善根，也没有闻思过般若空性。由于智慧浅薄，他们在见诸法的时候，或者见为有相，堕入常边；或者见为无相，认为一切



法都是单空，堕入断边。这样的人其实很多。一般人都认为万法实有，有一种有相的执著，实际这堕入了常边。而在修行人当中，如果认为一切万法的本性是单空，像现在汉、藏的有些论师，他们认为空性就是什么都没有，像碗里面没有东西一样。把这样的境界称为空性，就堕入了断边。

实际上诸法的本体离开一切戏论，不是有，也不是无。但智慧浅薄的人或执为有实法或执为无实法，他们就见不到灭除一切见的安隐法。安隐法也就是真如法性，不为凡夫所见，是隐藏的法。这种隐藏的法就是远离一切戏论、不落任何边的万法实相，如果执著有的边或执著无的边，就不可能见到。

辛二、（以教证总结）：

《三摩地王经》云：“谓有无者即二边，净与不净亦为边，是故舍弃二边后，智者亦不住中间。”

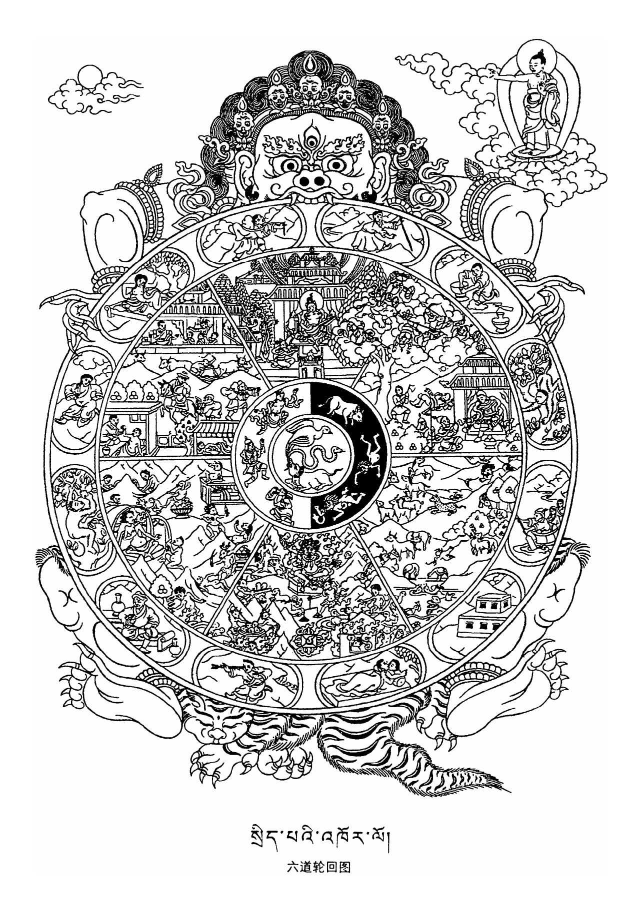
《宝聚经》云：“佛告迦叶：‘有者是一边，无者是一边，如是等。彼内地界及外地界皆无二义，诸佛如来实慧证知得成正觉无二一相，所谓无相。’”

《金光明女经》云：“文殊师利问善女人言：‘姊云何观界？’女人答言：‘文殊师利，如劫

烧时世界空虚无一可见。'”又如偈云：“世间如空相，虚空亦无相，若能如是知，于世得解脱。”

藏译的《般若灯论释》中说：“遮遣本性有，并非言及本性无。于此虽破实有，然不可执为无实，若言非为黑，未说即为白。”

《中观根本慧论·观六种品》传讲圆满



སྲིད་པའི་འཁོར་ལོ།

六道轮回图

六、观染染者品

本品观察染染者。所谓染，广义来讲就是指染净二法中的染法，它是一切烦恼的总称；染者，也就是具有烦恼者或者说具有烦恼的心王。从直接意义来讲，染是指五十一种心所中的贪心，即缘对境生起喜心并愿意接受的一种心所；染者是指具有贪心的补特伽罗或者是具有贪心的心王。

小乘行人认为，贪心、具有贪心的人或心王是存在的。但我们要知道这是不了义的说法。释迦牟尼佛在了义的经续中讲，贪心的本体是清净的。为什么呢？按密宗的说法，贪心的本体是五大智慧之一；显宗也有这样的教言，《般若经》云：“贪欲清净，故色法清净。”这才是佛的究竟密意。龙猛菩萨为了开显佛的这一甚深密意而宣说了本品。

不学佛的世间人、入了佛门的小乘人以及有实执的大乘修行人，他们不懂佛经的密意。为了断除他们的执著，龙猛菩萨通过逻辑推理让他们不得不承认：贪心本来就是清净的。不管什么样的智者，在这些推理面前都不得不承认。这些推理虽然在某些地方也近似于现在的形式逻辑，但龙猛菩萨以卓绝智慧所论证的是

世人无法了知的实相道理。现在的很多推理来自形而上的哲学，其结论并非实相真理，而我们的推理是完全正确的事势理，所得到的中观见解，只要是公平正直的人，谁也不得不承认。尽管有人不承认空性，但推理摆在这里，其结论谁也无法反驳。

在现在的社会，很有必要弘扬《中论》。如果能加以弘扬，那么以前认为佛经是神话故事、佛教是传说的人的邪见就会消除。不管是什么国家、什么民族的人，也不管他有没有宗教信仰，在真理面前谁也无法抗拒。世间人很想认识真理，但真理就在龙猛菩萨的《中论》当中，只有依靠闻思才能获取，当然也一定要有信心才有缘分通达。若没有信心，即使是真理也不一定接受。

己二、(破法我之能立)分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚一、(观染染者品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、(以理证广说)分二：一、破染染者自性成立；二、以此理类推破其他法。

壬一、(破染染者自性成立)分三：一、破染染者前后成立；二、破染染者同时成立；三、摄义。

癸一、(破染染者前后成立)分二：一、破染法成立前有无染者；二、破染者成立前有无染法。

子一、(破染法成立前有无染者)：

若离于染法，先自有染者，
因是染欲者，应生于染法。

如果离开了染法，先有一个染者，那么这个染者应该能产生染法。

在染法成立之前，如果先有了染者，那么这个染者应该可以产生染法。比如在第一刹那不依靠贪心先出现了心王，因为它是贪者，所以在后一刹那应该可以产生贪心；或者，如果我在第一刹那先成了贪者，那么在第二刹那也应该能产生贪心。因为是染者，就应该能产生染法。

但这样的染者成不成立呢？实际是不成立的。为什么呢？因为染者观待染法，还没有染法，染者就无法成立。因为本来具有烦恼才说是染者，然后再说染者生起了烦恼，即我具有贪心时才成为贪者，没有贪心，怎么叫贪者呢？如果离开了贪心也是贪者，那么就像《中论释·善解龙树密意庄严论》所说：“假使不具贪欲的贪者存在，则有阿罗汉也是贪者的过失。”

所以，既然染法成立前不可能有染者，那

么先有染者的说法就不合理。

若无有染者，云何当有染？

如果之前没有染者，那怎么会产生染法呢？

“破染法成立前有无染者”这个科判有一颂半，前一颂说明染法成立前有染者不合理；这半颂说明染法成立前没有染者也不合理。

染法成立前没有染者，怎么会产生染法呢？染法是在染者的基础上安立的，比如一个人有了贪心，贪心是这个人的贪心，如果连这个人都不存在，贪心就更无法安立了。就像水果不存在，也不会有水果的成熟一样。

所以，之前没有染者，也不能成立染法。

子二、（破染者成立前有无染法）：

染者复染着，有无次第同。

如果是染者成立了以后再染着，那么以染者前有无染法可以破除，这和前文的观察次第相同。

这里观察染者前有无染法，和前面观察染法前有无染者的次第完全相同。所以这里的半个偈颂，已经包括了前面一颂半的内容。

依上面的颂词，这里可以改为：“若离于染者，先自有染法，因是染欲法，应生于染者。若无有染法，云何有染者？”意思是说，如果

染者的前面先有染法，那么以这个染法就应该能成立染者，但离开染者的染法是不成立的，没有染法，也就无法成立染者；如果染者的前面没有染法，那怎么会有染者呢？所以，不论染者前有无染法，都不能成立染者。

以上两个科判破染染者非同时，下面破染染者同时。

癸二、（破染染者同时成立）分二：一、应成互相不观待而破；二、观察一异体而破。

子一、（应成互相不观待而破）：

染者及染法，俱成则不然。

染者染法俱，则无有相待。

染者和染法同时存在不合理，因为染者和染法同时，就不是互相观待了。

有部宗认为：有些因果是同时的，像心和心所就是这样，互为相应因。所以，染者和染法可以同时存在。

染者和染法实际有一种因果的关系，染法是能染，染者是所染，应该是互相观待的。但如果染者和染法同时，这种关系就不成立了。比如我或者我的心王具足嗔心，是嗔者，那么嗔者和嗔心就是观待的，嗔心观待嗔者，嗔者观待嗔心。但如果它们是同时产生，那就会像牛头上的两只角一样，右边的角不观待左边的

角，左边的角也不观待右边的角，没有任何关系了。

没有关系又有什么过失呢？没有关系就说明两者可以单独存在，不需要彼此依赖。比如我是贪者，相续中有贪心，因为是同时存在，不是观待的，所以贪者不依赖贪心，贪心也不依赖贪者。但实际的情况是不是这样呢？不是这样。因为它们并非互不观待，而是必须要有一种能所或依赖的关系。人们说我是贪者，是因为我具有贪心，观待贪心，我才是贪者；而说到以贪心贪执什么，也一定是贪者的行为，观待贪者，才有这种贪心。所以，染者和染法是观待的。否则，也就没有染者和染法了。

以上以互不观待的道理，破了染染者同时。

染者和染法不是非同时，也不是同时，说明这两个法根本就不存在。所以，在胜义智慧面前，烦恼是不存在的；所有的烦恼只是在众生的迷乱分别心面前存在着，是名言中如幻如梦的显现。有人觉得自己贪心重，有人觉得嗔心重，尤其是年轻的道友，总是生贪心，自己都觉得无法对治了。这个时候我们要用中观的推理方法，看看这个贪心和贪者之间是依次第而生？还是同时产生？详细观察以后，知道贪者和贪心都没有立足之地，贪心也就平息下来

了。

子二、（观察一异体而破）分二：一、总破一异体；二、别破异体。

丑一、（总破一异体）分二：一、一体异体结合不成立；二、若一体异体极其过分。

寅一、（一体异体结合不成立）：

染者染法一，一法云何合？
染者染法异，异法云何合？

如果说染者和染法是一体，但一个法怎么和合呢？如果说染者和染法是异体，但不同的法又怎么和合呢？

对方认为染者和染法是在同一时间中结合在一起的，比如我具足贪心，我是贪者，贪心是染法，所以就觉得这两个法是同时的，而且是结合在一起的。

但是我们观察，如果我和烦恼是结合的，那么它们是一体还是异体？如果是一体，两个法就成了一个法，那一个法怎么结合呢？要结合，起码要两个以上的法。就像我们说团结和合，要两个人以上才能说团结和合，一个人没法和合，自己和自己和合这是不成立的。如果是异体，染者和染法在本体上是分开的，也不可能结合。我们平常都认为，一个法不能结合，但两个法可以结合。比如某某道友之间关系很

好，所以我们说他们合得来，但这并不是真正的结合。为什么呢？因为不同的本体不可能有结合。所谓结合，应当是在同一时间、同一位置上的结合。这个法的位置，那个法的本体也全部占据在上面，这才是结合。但这种结合根本不存在，如《显句论》中说：同一时间、同一环境的所谓结合不合理。

所以，不论是一体还是异体，都不能结合。

寅二、（若一体异体极其过分）：

若一有合者，离伴应有合。
若异有合者，离伴亦应合。

如果是一体而有结合，那么在离开助伴的情况下，每个法上应该有结合；如果是异体而有结合，那么离开了助伴，每个法上也应该有结合。

不论是一体还是异体，如果有结合，就太过分了。

如果染者和染法是一体而有结合，那么离开了彼此的助伴，每一个法上都应该有结合。比如贪者和贪心，如果是一体，那么贪者离开了助伴——贪心，自己应该有结合；贪心离开了助伴——贪者，自己也应该有结合。因为此时从每个法的角度来看，它们自己就已经具足了结合。如果是异体而有结合，那么离开了助

伴，每一个法上也应该有结合。因为是他体就说明二者无关，是他体而又有结合，就说明它们各自本具结合。但染者和染法不依赖助伴还能有结合，这是不成立的。

丑二、（别破异体）分二：一、结合不成立；二、互相依存之过失。

寅一、（结合不成立）分二：一、结合无有异体；二、异体无有结合。

卯一、（结合无有异体）：

若异而有合，染染者何事？

如果是异体而有结合，又怎么会有染法和染者呢？

对方认为：染法和染者是异体，异体亦有结合。

在名言中，两个人先分开坐着，然后坐到一起，这是结合；这个组的人合在一起，那个组的人合在一起，这也是结合，这种结合并不影响他们个人异体的存在。但这种异体、结合只能在名言中安立，经不起胜义的观察。在胜义中观察的时候，是结合，也就分不开彼此了。所以，如果说是异体而又有结合，既然结合了，“染染者何事”？染和染者的自性是什么？没有自性，又怎么是异体呢？

卯二、（异体无有结合）分二：一、他宗之

说；二、自宗回答。

辰一、（他宗之说）：

“异体无有结合”这个科判分“他宗之说”和“自宗回答”两个方面。这个分法是我参考了宗喀巴大师、果仁巴大师和现有的很多讲义以后，在反复阅读的基础上安立的。首先是他宗之说：

是二相先异，然后说合相。

这两个法的体相先是分开的异体，然后才说它们有结合的相。

对方说：染法和染者并不是结合了以后才说异体，而是它们两个先是异体，然后才有结合。比如东山的牦牛和西山的牦牛，它们先是异体，后来才走到一起。这也像人们所谓的结婚，两个人先是分开的，后来合在一起——“混”在一起，虚度光阴。

辰二、（自宗回答）：

若染及染者，先各成异相，
既已成异相，云何而言合？

如果染和染者先各自成了异体，既然已经是异体了，那又怎么说结合呢？

对方说染和染者先是异体，然后才有结合，但如果成了异体，本质上完全分开，又怎么能结合呢？



人们把靠近的两个物体称为结合，但这只是一种说法，是分别心前的一种概念而已。真正去观察，把两个物品放在一起，靠得再近——即使中间没有微尘隔开，也不叫结合。为什么呢？因为它们自身的微尘互相不能融入，不能融入也就没有结合。如《入行论·智慧品》云：“尘尘不相入，无间等大故，不入则无合。”所以，《显句论》中说：所谓结合，一定是时间上统一，空间上一致；否则，就不是结合。

如果时间上有前刹那后刹那的差别，肯定不能结合；即使时间上是同时，但两个法的位置也不可能一致。比如我坐在我的位置上，你坐在你的位置上，两个人无法同时占据同一个位置。所以，如果染法和染者是独立自主的存在，它不观待我，我不观待它，先各自成了异体之相，已经成了异体，怎么结合呢？不可能结合。

其实染法和染者只是互相观待的名言，是假立的，并没有真实自性。中观宗所揭示的就是这个最关键的道理。

人们内心的概念常常是迷乱的，没有结合认为有结合，不是快乐却叫作快乐，不是常有却叫常有，昨天的河流认为今天还在流淌……这些不良串习，再加上宗派的熏染或世间共称



的名言，让人们从小到大一直在非理作意中受染污，头脑中留下的都是这些颠倒的思想和概念。所以，我们最需要的就是中观。依靠中观，我们可以打破在言语和思维上的不如理串习。

我们平时也应该看一看，看学了中观以后对我们的心是否有一点帮助。我经常问一些道友："你们学了中观以后有何感想？"这样问是有必要的。因为如果能结合我们相续中的烦恼，用这些理证再再观察分析，以前的实执会渐渐轻微下来，这样也可以增长道友们的利他能力。我们知道，世间人的头脑中充满了邪见，但要改变他，不能娴熟运用理证，是很困难的。所以，我们一定要好好串习这些理证。更登群佩大师说过：只要能运用释迦牟尼佛的教理，在外道或新科学的面前，我们不会害羞和畏惧。

我们学佛的确要有信心，但更要有智慧。有了智慧，就可以运用理证对治自身的烦恼，当然这也要长期串习和修持，否则也无济于事；与此同时，我们弘扬佛教面对外来攻击的时候，只要能自如地运用理证，就能把对方一一攻破。世间上有些人非常聪明，要摄受他，就要有智慧。所以，我们学佛不能只停留在信仰上，一定要有智慧。信心和智慧是佛教徒不可缺少的两个素质。

寅二、（互相依存之过失）分二：一、结合不成立异体；二、异体不成立结合。

卯一、（结合不成立异体）：

对方之所以说异相、说合相，就是想通过它们的互相成立，来建立染法和染者的自性。但以结合来成立异体是不可能的；以异体来成立结合也是不可能的。首先是以结合不成立异体。

异相无有成，是故汝欲合。
为使合相成，复说异相乎？

染法和染者的异相不成立，所以你们要成立合相；为了成立合相，难道又要说异相吗？

前面对方建立合相，就是想成立异相，没有合相，染染者的异相无法成立。但合相不成立，所以异相也不可能成立。

"异相无有成，是故汝欲合"，异相不成，因为没有合相；所以你们想建立合相。"为使合相成，复说异相乎"？要成立合相，只能依靠异相，因为只有两个以上的事物的聚合，才能出现合相。你们现在想成立合相，是不是又要说异相呢？

卯二、（异体不成立结合）：

异相不成故，合相则不成。
于何异相中，而欲说合相？

异相不成立的缘故，合相也不成立，那在什么样的异相中说合相呢？

如果真的又说异相了，那么“异相不成故，合相则不成”。异相是不成立的，因为染法和染者是相互观待的，既然是观待的，就不可能有自性的异相；异相不成，合相也就不可能成立。这样一来，“于何异相中，而欲说合相”？既然只有异相才能成立合相，而现在又没有异相，那你们有实宗要从什么样的异相中获得一个合相呢？显然是无法实现的。所以，以异相不成立合相。

你们想成立异相，必须用合相，但合相不成立，所以也没有异相；现在你们想成立合相，又必须用异相，但异相不成立，所以也没有合相。这是互相依存的过失。

以上破了染染者的异体和结合。

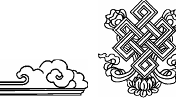
癸三、(摄义)：

如是染染者，非合不合成。

染法和染者结合不成立，不结合也不成立。

合是指染法和染者同时存在的结合；不合是指染和染者次第或先后存在的不结合。前面作了观察以后，现在摄义，说明不论结合还是不结合，染法和染者都不成立。

通过以上的分析，我想每位道友对自相续



的烦恼和这个烦恼者本身，都有了一定的了解。我们经常说：“今天很烦恼，很烦恼……”但用中观理证去观察的时候，烦恼和你之间是一体还是异体？如果是一体，你和贪心无二无别，这一点恐怕谁也不会承认；如果是异体，那么互不观待了，你是你的事，烦恼是它烦恼的事，你就不用管它了。染和染者不是一体、不是异体，不是结合、也不是不结合，所以是无自性的。

染法和染者无自性这一中观的空性正见是以理证，而不是以教证成立的。有很多对治烦恼的教言是以教证成立的，这部经典如何说，那部论典如何说，这是以教证成立；而这里的观点全部是通过智慧分析以后得出的，所以是以理证成立。我们现在学佛了，应该说有信心，而这种信心如果有了理证智慧的基础，就会更加稳固。所以，作为一个有智慧的修行人，我们应该依靠中观正见来对治自己的烦恼、深入佛法，这样便可以生起真实的信心。

我们毕竟是修行人，学习理证是为了对治自身的烦恼。但有些没有修行的人，他们认为这些理证和正见只是《中论》的说法，尤其是学术界的一些人士，他们完全把正见和自相续分开。所以，他们研究佛教的态度和我们研究

佛教的态度完全不同。我们研究的态度和目的是什么？为了利益众生，为了调伏自相续的烦恼，这就是我们修行人修学佛法的目的。而这些学术界的佛学研究人士，以及很多学了佛的研究人士，他们的目的是什么呢？是为了即生中的名声和地位。因为能实现一定的利益，他们才去研究这个道理，除此以外，为了得佛果，为了自相续的烦恼得以调伏，这种发心是没有的。他们听说佛教非常深奥，“那里面到底说的是什么？”想研究一下，但目的就是为了获得利养恭敬。因此，我们一定要看清佛教学术界和修行人的区别，对他们所写的文章、讲义，我们只要理解了其阐述的说法就可以了。至于怎么样结合自相续，他们提得比较少，这一点你们也可以从很多经典、论典的注释中看得出来。为什么会这样呢？这跟研究者的态度有很大关系。

壬二、（以此理类推破其他法）：

诸法亦如是，非合不合成。

一切诸法也是这样，结合不成立，不结合也不成立。

一切万法在我们凡夫眼里是成立的，但以中观理证来推的时候都不成立，就像染法和染者一样，所有两个或两个以上的法，结合不成

立，不结合也不成立；同时不成立，不同时也不成立。任何法都可以这样类推，认识它的空性。如果通达了这个道理，当下就可以认识自己心的本来面目。

当然，其他的法只要类推就可以了，不必一个一个去研究，要研究也研究不完。全知麦彭仁波切说过：为什么释迦牟尼佛是量士夫？因为佛为众生无误宣说了四谛取舍之道。能宣说此道，就说明佛是全知。像“世界上有多少昆虫？”“树上有多少叶子？”……这些佛并没有讲，但没有讲并不是佛不知道，而是因为没有必要讲。同样的道理，我们这里主要抉择的是贪心，其他的嗔心、痴心、傲慢、嫉妒等根本烦恼，以及二十种随眠烦恼，乃至所有众生相续中的八万四千烦恼，这些染法以及它们和染者的关系只要类推就可以了。

很多道友说：“我的烦恼特别深重！”但烦恼深重也不可怕，只要我们能好好学习《观染染者品》，不是一次两次、一天两天，而是反复地看，这样日子久了，烦恼也就轻了。以前有些大德就是这样，反复地看中观论典，《中观庄严论释》看了一百遍，《中观根本慧论》也看了一百遍，这时候他们才对空性生起了非常稳固的定解。古大德都要这样做，作为后学者怎么

能不下一些功夫呢？如果上课时三心二意，下了课也是囫囵吞枣地看一看，这样就没有实义。我们学《中论》，讲完以后你们连一两遍都没有看，那你们在我面前听课就没有任何意义。像《中论》这样的法，仅仅听一次就想全部融入心间，这是不可能的，我们没有那么利的根基。所以，我希望你们能反复地看。听一部法，谁也不是来完成一个任务，作个表面的交代，你们毕竟也想得到利益。所以，一定要反反复复地看。

对本品到底怎样观察烦恼，大家一定要好好分析。我们的相续中每天都有数不完的烦恼，为什么不用这么好的药来对治呢？就像一个非常可怜的病人，有了妙药，为什么不服用呢？同样的道理，这些甘露妙药对我们有好处，我们这些可怜的烦恼病人为什么不去享用呢？所以，趁现在还有闻法的机会，希望你们千万不要以毫无意义的世间琐事来消磨时光，还是精进看《中论》吧！

我总听到很多人说自己烦恼特别重，正因为烦恼重，你们更要好好学中观。不要说证悟大圆满，如果证悟了中观，烦恼也就没有力量了。就像更登群佩大师所说的那样：如果你会运用《中观根本慧论》的宝剑，同样能铲除相

续中的烦恼，并消灭烦恼所生的一切迷网；如果不会用，给你讲再高的法，也不能消除烦恼的损害。

我们学法就是要对治烦恼，能对治烦恼就是殊胜的法。再说这些中观的法门也是基础，没有基础也证悟不了高高的密法。全知无垢光尊者在《句义宝藏论》中说：只有广闻博学的人才有机会通达大圆满法。这些道理在慈诚罗珠堪布的讲义中也讲了很多。

所以，现在我们学中观要重视理证的观察。经过观察以后才可以彻底摧毁烦恼，才能在自相续中显现空性境界；否则，这些境界不可能无因出现，不可能从天上掉下来、地下冒出来。很多人想得简单："我只要得一个灌顶，再随便闭上眼睛修两天大圆满、大手印的法就可以解脱了。"这是不可能的。虽然密法不可思议，但我们也要知道，自己相续无始以来的烦恼很粗重，障碍重重，连出离心、菩提心的基础也没有打好，要出现上上的境界是很困难的。

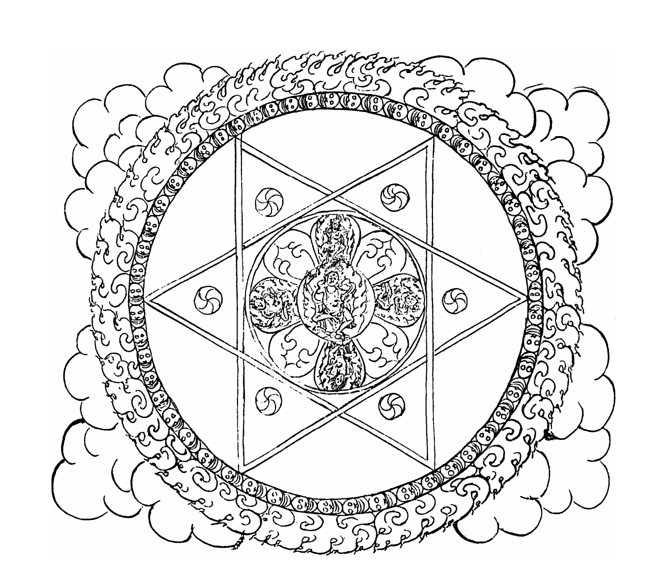
辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色非染体，非离染体，如是受想行识非染体，非离染体。复次色受想行识非染体空，非离染体空，此是般若波罗蜜如是。色非

嗔体，非非嗔体，亦非痴体，非非痴体，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。极勇猛，色非染非净，受想行识非染非净。复次色非染法性，非净法性，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。’”

《等持王经》云：“贪欲之念、所贪之境与贪者；嗔恨之念、所嗔之境与嗔者；愚痴之念、所痴之境与痴者，此等诸法实则无迹可观，亦了不可得也。”

《中观根本慧论·观染染者品》传讲圆满



七、观三相品

本品观察三相，所谓三相即有为法的三个法相：生、住、灭。按《俱舍论》的观点，一切法包括在有为法和无为法当中。有为法，即由因缘而生、无常性、具有生住灭三相的法，比如五蕴所摄的法；无为法，即非由因缘而生、常有、不具有生住灭三相的法，包括抉择灭、非抉择灭、虚空三个法，如果是《大乘俱舍论》，就有八个无为法。

小乘认为一切万法是空性不合理，因为佛陀亲自宣说过有为法和无为法，尤其是有为法，佛说它的法相就是生住灭。既然佛经里宣说了生住灭，那怎么会是空性呢？不以教证，以生活中的现量也可以证实生住灭。比如眼前的柱子，它首先有产生，中间有安住，最后有毁灭，这样的过程，不用教证，现量就可以了达。因此，生住灭是真实存在的。既然有生住灭，有为法也肯定存在。这是对方的观点。

这一品我们要遮破生住灭，说明生住灭等一切法只是世俗中如梦如幻的显现。

庚二、（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、遮破有为

法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一、（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一、（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一、（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

丑一、（观察有为无为而破）：

若生是有为，则应有三相。
若生是无为，何名有为相？

如果生是有为法，就应该具有生住灭三个法相；如果生是无为法，又怎么叫有为法的法相呢？

对方认为：有为法存在，因为生住灭这三个法相存在，《大云经》云："诸比丘，此等三法，即为有为法之法相。有为法具生，具灭，亦具自住而往他法之变易。"

那我们就要问：在这三个法相里面，其中的生是有为还是无为？"若生是有为，则应有三相。"依你们所说，凡是有为法就必定有三相，既然如此，它是有为法，就应该具有生住灭三相。这是给他们发一个太过。不但是生，住、灭也是如此，是有为就应该有三相。比如说

"住"，是有为还是无为？是有为，也肯定要有生住灭三相；还有"灭"，是有为还是无为？是有为，也要有三相。所以，如果生住灭是有为法，就应该有三相。当然，如果再追问，就会有法相无穷的过失。

"若生是无为，何名有为相？"如果生是无为法，那为什么说它是有为法的法相呢？显然对方不敢这样承认，因为，如果有为法的法相成了无为法，那怎么表示有为法呢？如果有为法的法相可以是无为法，那么一切法都混乱了，柱子的法相可以是虚空，瓶子的法相也可以是石女儿……所以，生是无为法也不合理。同样，住、灭也不是无为法。

丑二、（观察分散聚集而破）：

三相若分散，不能有所相。
云何于一处，一时聚三相？

如果生住灭三相分散而住，那么谁也不能成为有为法的法相；分散不行，在同一处、同一时又怎么能聚集三相呢？所以，无论聚散，都不能成立有为法。

这一颂观察有为法的三相，看它们是分散成立，还是聚集成立？比如说柱子，柱子有生住灭三个法相，由这三相表示柱子是有为法。但怎么表示呢？是分散还是聚集？如果是分

散，那就会出现只有生而没有住和灭的情况，因为它们是分开的，既然是分开的，在一时当中用一个法相来表示柱子是可以的。但有没有这种只有生的柱子呢？当然没有，在整个世界上也找不到。那只有住而没有生和灭或者只有灭而没有生和住的柱子找得到吗？也找不到。所以，以分散的方式安立法相，不能成立有为法。如果是聚集，三个法相在同一时、同一境上聚集，这也是不合理的。因为按名言常规，生在前面，住在中间，灭在最后，有了这样的顺序，这三个法相同一时间在柱子上具足就不可能。所以，以聚集的方式安立法相，也是不合理的。

比如一个人要存在，他或者以分散的方式存在，或者以聚集的方式存在，如果这两个方式都不是，那么从什么角度安立他的存在呢？根本没办法安立。同样的道理，如果聚集不成立，分散也不成立，那就说明这三个法相是不存在的。

《中观根本慧论》有各种各样的抉择方法，有时是一体多体，有时是分散集聚，有时是时间的先后等等，这每一个推理都蕴涵着尖锐的智慧。在这些理证面前，不管对方承不承认因果，也不管是外道还是内道，凡是诸法不空的

理由都无法立足。所以，希望大家好好运用这些推理。

丑三、（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅一、（以太过而破）：

若谓生住灭，更有有为相。
是即为无穷，无即非有为。

如果说生住灭还有有为法的法相，那就有法相无穷的过失；如果说生住灭不具有有为法的法相，那就不是有为法了。

表面来看，说有为法具有三相似乎很有道理。比如瓶子、柱子等有为法，它们首先有生，中间有住，最后有灭，这些我们都看到了，也知道万事万物都不超离这一特性。所以，这种说法好像有道理。

但我们以中观理证来观察的时候就要问，你们的生住灭是否也具足生住灭的法相呢？比如这根柱子，它有生住灭三个法相，而其中柱子的生，它具不具足有为法的法相？柱子的住具不具足有为法的法相？柱子的灭具不具足有为法的法相？对方或者说具足法相，或者说不具足法相，只有这两条路。

如果对方说生住灭也具足有为法的法

相，比如生，它也有生生、生住、生灭三个法相；那我们还要继续问，这个生生是否也具足法相？如果说它也具足，那么这第三个生——生生的生，它有没有生住灭的法相……这样一直推下去，就变成无穷无尽了。为什么呢？因为你们说生是有为法，它有有为法的法相，既然如此，哪一个生不是有为法？不具有为法的法相呢？所以，如果说生也具足这样的法相，就会有无穷无尽的过失。生是这样，住、灭也是如此。

"无即非有为"，如果说生住灭不具足有为法的法相，那它们也就不是有为法了。具足有为法的法相才是有为法，现在它们不具足有为法的法相，就不是有为法了。不是有为法就成了无为法，但"若生是无为，何名有为相"，生住灭都成了无为法了，能不能作有为法的法相呢？显然是不合理的。所以，说生住灭不具足有为法的法相也不成立。

萨迦班智达的《量理宝藏论》在观察法相和事相时，也有相似的推理。推的时候也这样问，法相有没有法相？如果说有法相，那么第二个法相有没有法相？这样推下去，就有无穷的过失。如果说没有法相，那么这个法相就不是所知法了，因为它没有法相的

缘故。这一因明的观察方式和中观的观察方法基本相同。

这样的破法很尖锐：既然生住灭是有为法的法相，那我们把生住灭作为事相来观察，它们有没有法相？如果有，再把它们的法相作为事相，看有没有法相……这样一直推下去，前前作为事相、后后作为法相，都有法相，那就无穷无尽了。如果生住灭没有法相，那它们就不是有为法了。如果说前面的生住灭有法相，后面的没有，那么从哪一个开始不具有法相，它就不是有为法。不是有为法就是无为法，无为法能不能表示前面的有为法？肯定不行。所以，我们这样观察，对方没办法回答。

这是以说太过的方式遮破的。

寅二、（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。

卯一、（第一断过）分二：一、说过；二、断过。

辰一、（说过）：

"说过"是指对方说我们中观宗的过失。

这里的对方是正量部。作为小乘根本四部之一，正量部的见解和其他宗派有点差

别，他们承认一个不可思议的我。在佛经里有这样一段记载：有人问佛：“我或补特伽罗到底存不存在？”如果释迦牟尼佛说不存在，有些外道就接受不了；如果说存在，就相违，因为本来无我。所以，佛陀没有回答。见佛不答，正量部的祖师便认为有一个不可思议的我，再加上佛经里也有我和诸蕴非一体、非异体的教理，依靠这些，正量部的祖师就建立了自己的宗派。

佛教有四法印：诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静。对于这些法印，正量部不承认无我，所以他们的见解和外道是一样的。但从行为上看，他们又和内道相同。所以，总的来看正量部还是属于佛教。

我认为这里的对方应该是正量部，但有些讲义说是克什米尔的有部宗。不管怎样，对方的观点是肯定的，他们认为自己没有无穷的过失。虽然对方承认有为法具有生等法相、生生等随相，但他们认为法相和随相是互生的，所以没有无穷的过失。对方说：

生生之所生，生于彼本生。
本生之所生，还生于生生。

生生产生本生，本生产生生生，所以没有无穷的过失。

刚才我们说，生具足法相就有无穷的过失，不具足法相就成了无为法。现在对方反驳这个观点，说没有这个过失。为什么呢？对方认为：一个法产生时，实际有十五个法一起产生。比如说一个烦恼产生时，此事相法（烦恼）本身，加上它的七个根本法相——生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离（这和《俱舍论》中所说的本相差不多），然后再加上七个随法相——生生、有有、住住、老老、无常的无常、邪解脱的邪解脱、非出离的非出离，这样总共有十五个法同时产生。有漏善法和烦恼法的安立方式相同；而无漏善法的根本法相中与前不同的是正解脱和出离，随法相也有相应的变化。关于这十五种法的安立方法有很多，每个论师的观点也不同，《中论释》的脚注中附录了一些，大家可参考。

颂词中的“本生”是根本法相，“生生”是随法相。比如瓶子，它的根本法相是本生，随法相是生生。这和《俱舍论》安立“相”的方式差不多，学过了《俱舍论》，理解起来也很容易。对方认为：本生的来源是生生，生生的来源是本生，有这两个法相就够了，两个互相产生，不会有无穷的过失。对方的观点有点像“鸡生蛋、蛋生鸡”，生生生本生，本生生生生，两个相辅相成，互相依存。他们认为这样就不会

有无穷的过失。

辰二、（断过）分三：一、破生生生本生；二、破本生生生生；三、破彼二之答。

巳一、（破生生生本生）：

若谓是生生，能生于本生。
生生从本生，何能生本生？

如果说生生使本生产生，但生生实际从本生而生，那又怎么能生本生呢？

我们首先破生生生本生。你们刚才说过，生生的来源是本生，既然它的来源是本生，又怎么能生出本生呢？按你们的说法，本生应该是因，生生是果，没有本生就没有生生。如果是这样，那么后成立的生生，又怎么能产生在它之前的本生呢？根本不可能。就如儿子从父亲而生，父亲是因，没有父亲也就没有儿子；如果说儿子生父亲，就毫无道理。所以，说生生能生本生，是不合理的。

巳二、（破本生生生生）：

若谓是本生，能生于生生。
本生从彼生，何能生生生？

如果说本生产生了生生，但本生从生生而生，那又怎么能生生生呢？

这一颂破本生生生生。如果说本生的来源是生生，既然它从生生而生，又如何产生生生

呢？这里还是依据对方互生的观点，只要词句上变一下，也很容易理解。就好像鸡生蛋、蛋生鸡，如果说鸡是蛋生的，那么蛋是因，鸡是果，鸡怎么能生出生它的那个蛋呢？所以，说本生能生生生也不合理。

巳三、（破彼二之答）：

前面破了正量部的观点。破的时候，首先破了生生生本生。既然生生的来源是本生，它的本体还未成立——或者说还要靠本生来成立，此时它怎么能生本生呢？就像石女的儿子，它的本体不成立，怎么能产生其他的事物呢？不可能产生。就像生生生本生不合理一样，本生生生生也不合理。

这里有部宗认为：如果说本生生生生、生生生本生是次第性的，我们也觉得不合理，但实际上它们是同时的，是在正生时同时产生了对方。对方的意思是说，当生生正在产生时——也就是正生时，生了本生；当本生正在产生时，生了生生。

大家学了《俱舍论》，知道有部宗有一个独特的观点，就是三世实有。他们认为未来存在，现在存在，过去也存在。那么未来如何存在呢？他们说未来法的得绳在现在位上存在；或者说未来的法现在就存在着，它们像排队一样，到

了现在位时，只是换了位置而已。正因为如此，他们认为从未来进入现在也就是正在产生的过程，在这个过程中，生生可以生本生，本生可以生生生。

若彼尚未生，而能生彼法，
汝言正生时，彼生可成立。

如果生生还未生就能生本生，那你们所谓的正生时生，就可以成立。

如果真的有这样一种情况——生生还没有产生就能生本生，那你们说正生时生是成立的。但实际上有没有这种情况呢？根本没有。颂词表面上好像承认了对方的观点，说未生的法如果能生，那么正生时就可以生。但这是一种假设，说明正生实际就是未生，未生不能生，正生也就不可能生了。

对方所谓的正生时——现在正在产生，实际就是未生。比如本生，说它从未来进入现在——正在产生，实际也就是说它的本体还没有圆满，它的本体还没有圆满就是个未知数，和未生没有任何差别。为什么呢？因为任何一个事物或者已经完成——它的体已经现前了，或者还没有完成——它的体还未现前。已经完成的是已生；还没有完成的，像正在产生，实际就是未生。未生的法能不能生其他的法呢？当

然不能，未生的法还没有本体，怎么能生呢？既然未生的法不能生，那么所谓正生时互生也就不能成立了。

比如苗芽，在人们的世俗观念中可能认为有一种状态，它不是未生，也不是已经生完了，而是正在产生。但这种正生实际是经不起观察的。为什么呢？因为苗芽或者已经生出来了，或者还没有生出来，生出和不生出以外，有没有一个第三品的状态呢？根本没有，因为我们用世间最细微的刹那或微尘来观察时它根本不可能成立。既然没有正生时，又怎么会有正生时的产生呢？

卯二、（第二断过）分二：一、对方之回答；二、断除过失。

辰一、（对方之回答）：

前面我们发了一个太过，说生住灭如果有有为法之法相，就有无穷的过失，如果没有就成了无为法；并在“第一断过”中破了对方互生的观点。现在是“第二断过”，先说对方的观点：

如灯能自照，亦能照于彼，
生法亦如是，自生亦生彼。

就像灯能够自照，也能够照亮他物一样，生法能够自生，也能够产生他法。

对方说：生住灭有有为法的法相就有无穷的过失，没有就成了无为法，我们自宗并没有这个过失。为什么呢？“如灯能自照，亦能照于彼”，就像一盏灯，它能遣除自己的黑暗——照亮自己，也能照亮自己以外的瓶子、柱子等其他的法。“生法亦如是，自生亦生彼”，一切有为法的生也是如此，比如这根柱子，它的生不但可以产生自己，也可以产生有为法的柱子。不但是生，住、灭也是如此，住不但可以安住自己，也可以安住柱子；灭不但可以灭尽自己，也可以灭尽柱子。所以，在生住灭的法相之外再不用其他的法相了。

这是经部的观点。（果仁巴大师在他的注疏中也说：这是经部的观点，是他们对中观宗的辩论。）对方用灯火的比喻说明有为法之法相是实有的。灯可以照亮自己，也可以照亮他物；同样的道理，一切有为法的生可以自生，也可以生他法。

辰二、（断除过失）分二：一、比喻不成立；二、意义不成立。

巳一、（比喻不成立）分二：一、除暗不成立而破；二、极其过分而破。

午一、（除暗不成立而破）分三：一、驱除黑暗不成立；二、灯暗同时不成立；三、灯暗不触更不合理。

未一、（驱除黑暗不成立）：

灯中自无暗，住处亦无暗。
破暗乃名照，无暗则无照。

灯的自体中没有黑暗，它的光明所及之处也没有黑暗，只有破除黑暗才叫照，无暗可破也就没有照了。

这里我们破灯能遣除黑暗的比喻。灯的自体中不会有黑暗，因为它是光明的本性；灯的光明安住的地方也不会有黑暗，因为有了光明，黑暗不可能同时存在。在灯的自体和它的光明安住的地方都没有黑暗，那能不能说照亮呢？不能这么说。因为只有在有黑暗的情况下，遣除了黑暗才叫照亮，根本没有黑暗——自体及光明所处的地方都没有黑暗，怎么能说遣除黑暗呢？不能遣除黑暗，就不叫照亮。

所以，所谓遣除黑暗或者照亮，只是人们的一种说法，是人们无始以来的一种分别而已，并不能真实成立。

或许很多人还在疑惑：电灯为什么不能除暗？经堂里有了电灯才能离开黑暗，这是它的功能，所以应该有遣除黑暗的现象。为什么龙猛菩萨要否认这些名言呢？

我们要知道名言是假立的，因为六根并不是正量。如果眼耳鼻舌等是正量，那么佛陀就

不必宣说正量了。尽管我们看到了灯遣除黑暗，但这只能在名言中成立；真正去观察的时候，所谓遣除黑暗是不成立的。

人们的认识往往与佛教相违，他们认为不存在的前世后世、清净刹土等，佛教却认为存在；但这些名言中存在的法在胜义中并不存在。不过，世人也并不是一味排斥佛教。虽然当我们学佛出家时，有些人认为我们发疯了；但当他们出现一些疾病、遇到一些灾难的时候，就开始向佛教求保佑：“你们是不是有一种方法？能不能……”实际生活中这种现象屡见不鲜，他们首先认为我们颠倒，待到自身利益受到损害实在无法解决的时候又来找我们。有些金刚道友也是这样，没出家以前根本不理解出家生活，认为出家人都发疯了，但后来他自己越来越苦，这才觉得出家生活并不像他们那样苦，因为出家人可以整天在佛法的熏陶中悠闲自在地生活。渐渐地，他们也能够接受我们的“苦”，并且也知道原来是自己发疯了。

为什么会有这些现象呢？因为世人并不知道佛法的深奥意义，始终被颠倒的实执迷惑着，一旦有了一些切身体会，他们就不得不回过头来审视自己的幼稚。

愚痴和邪见往往会导致盲目的排斥。如果

已经皈依了三宝，但自相续还是难以抑制地生起“这也不对、那也不对、佛经也不过如此”等邪见，那就非常可怕。所以，作为佛教徒应依止善知识坚持闻思，这样才能遣除自相续的邪见。否则，虽然形式上已经皈依了佛门，但内心并没有真正的皈依。

那皈依的界限是什么呢？乔美仁波切在《山法》中说：即使虔诚恭敬地祈祷、供养三宝，但却未解决自己即生的任何痛苦，此时仍然相信三宝的加持力不可思议，知道一切痛苦是自己的业力所致而对三宝不生丝毫邪见，这就是皈依的界限。所以，祈祷三宝却没有起到明显的作用，于是就怀疑三宝没有加持，这就说明皈依的界限还没有达到。真正皈依三宝的人无论遇到什么违缘，他对三宝不仅不会起任何邪念，而且还会把违缘转变成修行的助缘，这说明皈依已经到量。

皈依以后还要发菩提心，那发心的界限是什么呢？乔美仁波切在《山法》中说：不管任何众生对自己散播谣言甚至杀害，也不对他生嗔，反而全力以赴给予帮助，进而发愿乃至菩提果之间都要对他进行饶益，这就是发起菩提心的界限。很多人自认为是大圆满的瑜伽士，但当别人稍微说几句谣言、作一点损害的时候，

就拿起刀子要报复，这就说明他们连世俗菩提心还没有生起。如果皈依和菩提心还没有究竟，那其他的境界也难以生起，这一点大家一定要有清醒的认识。所以，我们应时常观察，看别人无缘无故说自己的过失、害自己的时候能不能安忍？如果不但不嗔恨、不报仇，反而以今生来世乃至菩提果的一切善根回向于他，这就说明真的生起了菩提心。

未二、（灯暗同时不成立）：

此灯正生时，不能及于暗。

云何灯生时，而能破于暗？

既然灯火刚刚产生的时候不能触及黑暗，那灯火怎么能破除黑暗呢？

对方认为：虽然灯火刚刚产生时和黑暗同时存在，但就像两个人打架，强的出现后，弱的就被赶走了；同样的道理，灯火一产生，黑暗就被遣除了。

破曰：灯火刚刚产生的时候根本接触不到黑暗，也可以说它见不到黑暗。因为灯火一产生，黑暗就不在了。如果灯的光明一生起，哪怕在极短的时间里和黑暗共存，也可以说它触及到了黑暗，只有触及到了黑暗才可以说破除黑暗。就像两个人住到一起，势力大的人让弱者迁单，也是他们见了面以后的事。所以，说

光明遣除了黑暗，一定要有一个接触才可以。但光明和黑暗是互不并存的相违，光明一生起，黑暗当下就隐匿了。碰也没碰着，怎么能说遣除它呢？就像柱子打败了石女儿一样，说有遣除了无，这是不合理的。所以，在实际意义上遣除是不成立的。

我拿着灯照亮屋子，在未经观察的情况下，可以认为这是遣除了黑暗。但这只是由串习力所导致的一种实执，是一种迷乱。以中观的道理来观察它乃至世间的一切所作所为，其实都是具有欺惑性的。我们相信眼耳鼻舌的见闻觉知，相信我们所想到的，但都被欺惑了。现在我们以理观察以后，知道以前的快乐和痛苦都是不真实的，乃至现在的种种名言也都根本不成立。其实我们的生活就是在做梦。梦里既有光明也有黑暗，迷乱的意识显现了这些，像清醒的时候一样，我们当时也这样执著，认为光明遣除了黑暗。但对一个醒觉的人来讲，他知道这都是迷乱的梦的显现，梦里面虽有能遣和所遣，但毕竟不存在。

所以，我们对这些道理应该有一个深刻的认识。只有这样，才会对心的本体有所认识，才会对大慈大悲的佛陀以及高僧大德们的教言生起不共的信心。

未三、（灯暗不触更不合理）：

灯若未及暗，而能破暗者。

灯在于此间，则破一切暗。

如果灯火未触及黑暗也能破暗，那么此间的灯火就可以破除一切世间的黑暗。

对方认为：灯火虽然未触及黑暗，但还是可以遣除它。

如果灯火不接触黑暗也能遣除黑暗，那我们小小屋子里的这盏灯应该能遣除世间的所有黑暗。为什么呢？因为“不接触”的情况是一样的，屋子里的灯“不接触”屋子里的黑暗，它破暗了；那么这盏灯“不接触”整个世间的黑暗，它也应该能破一切暗。如果说破暗是有条件的，只是能力所及的黑暗它能够破除，无法遣除整个世界的黑暗。那我们以能立等同所立的因也可以破除。

所以，如果对方说不接触也可以破暗，那我们只要会用应成派的宝剑，就可以砍断对方愚痴的头颅，遣除他的邪见。

午二、（极其过分而破）：

若灯能自照，亦能照于彼。

暗亦应自暗，亦能暗于彼。

如果灯既能照亮自己，也能照亮他物，那么黑暗也应该能既暗蔽自己，又暗蔽他物。

灯的特点是照亮，黑暗的特点是暗蔽。如果对方的观点成立，灯的确能照亮自己、照亮他法，那么黑暗也应该能遮蔽自己、遮蔽他法。如果黑暗真的把自己遮蔽了，那我们就见不到黑暗，因为所谓遮蔽就是使事物看不见。自己能遮蔽自己，也就没有黑暗了。没有黑暗，晚上就不用拿电筒了。这是对方的过失。

如果对方说其他的法可以遮蔽，但黑暗本身却不能遮蔽，那我们用中观应成派的三大不共因进行破斥，对方就无话可说。

以上破了经部宗的灯喻，下面破意义。

巳二、（意义不成立）分二：一、自生非理；二、他生非理。

午一、（自生非理）：

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，生已何用生？

这个生法如果还没有产生，怎么能自生呢？如果它已经生了，既然生了，又何必再生呢？

对方说生法可以自生也可以生他，还举了个灯自照照他的比喻。前面我们破了比喻，现在破意义。破意义当中先破自生。

破自生的时候，我们从两个时间状态上来观察。比如柱子的生法，它是未生的自生？还

是已生的自生？“此生若未生，云何能自生”，如果这个生法还没有产生，本体还没有成立，那怎么能自己产生自己呢？第一刹那的本体都不成立——还没有自己，怎么能自己生自己呢？就好像说石女儿生石女儿，世人听了也觉得是闹笑话，所以不合理。第二个方面，“若生已自生，生已何用生”，如果生法已经自生了，那么生完了再生，这就有很大的矛盾，生了又何必再生呢？比如柱子的本体已经形成了，还需不需要再次形成呢？没有必要。如果本体已经形成了还要再去产生它，就会有儿子生了再生、青稞的芽生了再生等无穷以及无意义的过失。所以，已经生了自生也不合理。

午二、（他生非理）分二：一、观察三时而破；二、观察生有无其他生而破。

未一、（观察三时而破）分三：一、总破三时生；二、别破正生生；三、破缘起不合理之说。

申一、（总破三时生）：

生非生已生，亦非未生生，
生时亦不生。去来中已答。

生法不能生已生的法，不能生未生的法，也不能生正生的法，这个道理去来品中已经作了回答。

在前喻中，对方说灯可以照亮自己，也可以照亮瓶子、柱子等其他的法。这个比喻表示什么呢？它表示一切有为法的生不但可以自生，还可以生他。刚才我们破了自生，现在破生他。

我们用三个时间来观察。你们所谓的生他，所生的是过去的、未来的还是现在的法？如果是过去的法，“生非生已生”，已经过去的法就是已生，已经生完了再生就没有必要。就像青稞已经生了芽，再生就不合理。如果是未来的法，“亦非未生生”，也不是生未来的法。未来的法是未生，还没有产生，跟石女的儿子没什么差别，一个不存在的未生法怎么能生呢？所以，也不是未生的法生。那是不是正生的法生呢？“生时亦不生”，正在生的法也不生。一个法要生，它的本体或者已经生了，或者还没有产生，除了这两种情况以外，所谓的正在产生是不成立的。

这种观察三时的推理，前面第二品《观去来品》中已经观察过了，“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”这种推理用在这里的破他生方面也可以。

我们破了自生又破他生，可能有人会想：《观因缘品》破自生他生，这里也破自生他生，

重不重复呢？宗喀巴大师在《理证海》当中说：这没有重复的过失。前面破自生他生是从因缘的角度，而这里是从有为法法相的角度。当观察因缘生法的时候，认为它有自生他生，就要破；而从有为法的本体来看，如果认为它的法相——生能够自生生他，这也要破。所以不重复。

这里讲的每一个颂词应该比较好懂。《中论》就是这样，最困难的是《观去来品》，如果《观去来品》的推理过了关，后面就没什么大的问题。以前法王如意宝第二次讲《中论》的时候虽然不是特别广，但第二品还是讲了几遍。讲几遍以后有些人才明白，所以《观去来品》还是比较难。比较难的地方，即使重复几遍，有时候也不好懂。以前华智仁波切讲一个窍诀，重复了九遍，有个人还是不懂。华智仁波切说：如果还不懂，那你就太笨了，我对河边的渔夫重复九遍，他们也肯定懂。

我看我们这里多数人还可以。好的方面，大约百分之十的人，颂词的词句和意义都记得特别清楚；也有百分之五十的人，《中论》的推理基本上明白。但另一方面，百分之二十的人可能似懂非懂；也有百分之十的人听是好好听了，应该有传承；但还有百分之十的人，有时

候有传承，有时候没有。所以，层次是不同的。

当然，不管在哪个场合，人和人的智慧不可能全部相等。不管在哪个国家，哪个民族，哪个团体，人与人都存在着一些差别。不过在我看来，有这些差别，俱生的成分不是主要的，多数还是看有没有精进。有了精进，学问也很容易得到；没有精进，像中观这样的教义，再聪明也不好懂。

申二、（别破正生生）：

若谓生时生，是事已不成。

云何依生法，尔时而得生？

如果说正生时有生，这一点已经被遮破了，无法成立。这样一来，正在生的法如何依生法而生呢？

对方认为：不是未生的法生，也不是已生的法生，而是现在正生的法生。

以前抉择去的时候很多人认为：虽然未去没有去，已去也没有去，但正在去有去，比如一边跑一边看自己的脚步和地面，这明明有去。但只要我们详细观察，就知道正在去时也没有去。观察正生时生的道理也一样。正生时有没有生呢？没有生，因为根本没有正生时。比如苗芽，如果它已经形成了，这是已生；还没有形成，就是未生。有没有正生呢？一般人都认

为应该有个正在发芽的状态，用细微的智慧可以看得到。但当我们以最细微的刹那和微尘从时间和物质两方面来观察的时候，或者是已生或者是未生，根本没有一个刹那、一个微尘的正生存在。所以，在观察万法的时候，任何世俗的感觉都是靠不住的，任何眼根其实不能见，任何心其实不能感知，这就是真相。不观察的时候，有生住灭，有过去、未来和现在，一切恍恍惚惚的现象都存在着；但一观察，任何法都得不到。这是破生时。

“若谓生时生，是事已不成”，如果说正生时肯定有生，但我们破了生时，生时生也就不成立了；这一点前面破去的时候，也已经破过了。“是事”，藏文中是指正生时生这件事，也就是说，此时生这件事不成立。“云何依生法，尔时而得生”，如果正生时生不成立，那么尔时——正生时，怎样依着生法而生呢？根本不能生。

申三、（破缘起不合理之说）分二：一、说缘起空性的合理性；二、破未来法的产生存在。

酉一、（说缘起空性的合理性）：

若法众缘生，即是寂灭性。
是故生生时，是二俱寂灭。

任何法如果依着众缘而生，那它就是寂灭

的体性。所以，生法和生时这二者都是寂灭的。

对方认为：如果说一切万法不生，那就破了缘起法。但缘起法是所有佛法的精华，连缘起法都破了，你们中观宗就没有任何建立，不属于任何佛教宗派了。

破曰：中观宗并没有破缘起法。我们宣说空性，不但不破缘起法，反而更加弘扬了缘起法。为什么呢？因为缘起法只有在空性的基础上才能建立；如果不空，就不可能建立。缘起和空性其实是一味的，因缘而生的，就是空性，就是寂灭性，也就是如来。经云：“谁见缘起，彼见正法；谁见缘起，彼见如来。”意思是说，任何人见到缘起，也就见到了真实的佛法；任何人见到缘起，也就见到了如来的本面。《大圆满心性休息》里也有《圣宝源经》的教证：“何人了达寂灭法，彼见自然如来尊。”谁了达了缘起空性的寂灭法，也就见到了自然的如来圣尊。这里所谓的如来，不是世俗中的如来，而是指具有寂灭相的如来本面。所以，我们宣说的缘起空性符合佛陀的究竟密意。

你们也说缘起，但实际上从因缘而生的法，它的本体肯定是空性，并不实有。如《无热恼龙王请问经》云：“缘生则不生，彼生无自性，依缘说空性。”因缘所生的法是不生的，因为它

的生没有自性，所以，依缘而生的缘故，一定是空性。世人一般认为，正因为是因缘生的法，所以不空。但佛经却说，正因为是因缘生的法，所以是空性，如果不空，就不是因缘生了。“是故生生时，是二俱寂灭”，既然依众缘而生的法都是空性，是寂灭性，那么生法和生时也是寂灭性。依小乘的观点，当有为法产生的时候，生和生时就成立了。但它们也是缘起的法，所以也是空性。

我们不要认为正在产生的法、已经产生的法不是空性，其实它依着因缘而生，就已经说明它是空性。为什么呢？因为一个法是空性才可以显现。像我们眼前正在显现的万事万物，它能显现并不是因为实有，是因为空性才可以显现。为了说明这个道理，上师如意宝以前经常用一个比喻。比如镜子里显现山河大地的影像，正因为这些法在镜子里不是真实存在，所以才能显现；如果是真实存在，一个小小的镜子岂能容纳那么大的山？同样，正因为一切万法的本性不成立，所以它可以显现。这个道理，我们可以通过这个比喻来了达。

佛陀为了引导一些实执很重的众生，最初的确说了缘起法，说了不空，但这是针对外道和初入佛门者的一种方便。其实并不是不空，

而是空的。所谓空或不空，我们一定要分开胜义和世俗并应辨别了义不了义。在了义的胜义谛当中，现在显现的任何法都是假相，不空的法芝麻许也得不到。这就是无与伦比的释迦牟尼佛所宣说的缘起空性。为什么佛陀的善说是所有学说中的第一？因为只有佛陀如实了达了一切万法的本相，又如实宣说了这一殊胜道理，所以是第一。

酉二、（破未来法的产生存在）：

若有未生法，说言有生者。
可生之彼法，不成岂可生？

如果真的有未生法，那么说未生法生是可以的，但所生的未生法不成立，不成立又岂能生呢？

有部宗认为：因为三时实有，所以未生法是存在的。未生法像排队一样，一个一个次第来到现在。比如未来的瓶子、未来的柱子、明年的庄稼等未生法，它们住在未来位上，虽然未生，但将来一定会生。所以，未来的法可以生。

破曰：未生法的本体，如果以理证观察能够成立，说它有生也是可以的。但未生法的本体根本不成立，就像石女的儿子一样，虽然你们认为有未生法，但这只是宗派的说法而已。

既然没有这样的法，那如何产生它呢？所以，未生法是不生的。

《中论释·善解龙树密意庄严论》里提到了三种注疏，有可能是指无畏论师、清辩论师、安慧菩萨所著的注疏。但也有可能是比较著名的三大注疏：月称菩萨的《显句论》，清辩论师的《般若灯论释》，还有佛护论师的《佛护论》。

在这三个注疏中，后两句译为："此法先已有，更复何用生？"以另一种方式宣说了未生法不生的道理：假如未生法已经成立，已经存在了，又何必再生呢？显然没有必要。这个译文是前译，和鸠摩罗什大师的译文相同。而全知麦彭仁波切按后译作了阐释，所以和汉文的译法稍有不同。

未二、（观察生有无其他生而破）分二：一、反问；二、驳斥。

申一、（反问）：

若言生时生，是能有所生。
何得更有生，而能生是生？

如果说正生时的生法能生所生的果法，那么哪里还有其他生法，能产生这个生法呢？

在"他生非理"这个科判中，前面已经抉择了三时都无生法。现在有人坚持认为：正在产生的时候有一个生法，比如苗芽，它正在产

生的时候，就是此时的这个生法让它产生了。对此龙猛菩萨反问：如果是生时的生法能够有所生，那么这个生法自身，哪里还有其他的生法让它产生呢？

实际上没有其他生法。比如这根无常的柱子，它在一刹那一刹那地产生，对于正在产生的每一个刹那，对方认为有一个生法让它生。但我们观察这个生法，它有没有另一个生法让它产生呢？对方要么说有，要么说没有，只有这两方面的回答，除此以外也就没有别的回答方式。我们是在对方实有承许的基础上提出问题的。对方说有一种自性的生法，我们就问这个生法有没有其他的生法？不管对方回答有还是无，都站不住脚。

申二、（驳斥）：

若谓更有生，生生则无穷。
离生生有生，法皆自能生。

如果说生法还有其他生法让它产生，那么生生就成了无穷；如果说离开了生生而有生法，那么万法都不必靠生法而生了。

"若谓更有生，生生则无穷"，如果生法还有其他的生法让它产生，那么生生就成了无穷。比如柱子靠生法而生，如果说生法是有为法，所以它也有生法——生，那么这个生生有没

有其他的生法？然后第三个生法有没有它的生法？这样一直推下去，始终找不到终点，所以有无穷的过失。而且，由于始终要有其他的生，所以生生无穷，这样一来，柱子的产生也就无法成立了。“离生生有生，法皆自能生”，如果离开了第二个生法——生生，这个生法还能够生，那它就不用依靠其他的因缘，成了自生或无因生了。生法如此，同为有为法的一切万法，也应该不必观待生法而生了。但自生是不合理的，前面破过了；而如果是无因生，就有恒有恒无的过失。所以，不论有没有其他的生法，都不能生。

这一颂在清辩论师的《般若灯论释》中译作：“若起更有起，此起无穷过，若起无起起，法皆如是起。”起就是生的意思，意义上差不多。

以上是总破有为法的生住灭三相；下面是别破。宗喀巴大师也说过，前面总破时都是以生为例，但我们心里一定要知道：住、灭的总破也应该包括在前文的颂词当中。

子二、（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

丑一、（破生）分二：一、以前理而破；二、观察是否正灭而破。

寅一、（以前理而破）：

有法不应生，无亦不应生，
有无亦不生，此义先已说。

有的法不应该生，无的法不应该生，亦有亦无的法也不应该生，这个道理前面已经说过了。

我们现在破的是有为法的法相——生住灭，前面是总破，现在是别破。别破的时候我们先破生。

“有法不应生”，有的法，自己的本体已经成立了，这样的法不应该生。如果有的法还要生，就有很多过失，比如儿子已经生了还要继续生，房子修完了还要继续修，饭吃饱了还要继续吃等等，有很多和世间名言相违的地方。“无亦不应生”，无的法，自己的本体不存在，这样的法千百个因缘集聚也不可能生。“有无亦不生”，有和无二者相违，相违的法同处一体根本不成立，所以也不生。“此义先已说”，这个道理前面《因缘品》中已经宣说了，如颂云：“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？”而在龙猛菩萨的其他论典中也有，如《七十空性论》云：“有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。”

这是以前面的道理而破。

寅二、（观察是否正灭而破）：



若诸法灭时，是时不应生。
法若不灭者，终无有是事。

诸法正在灭的时候不应该有生，因为生灭相违；法不是正在灭也不应该有生，因为不是正在灭的法根本不存在。

这一颂我们观察是正在灭时有生，还是非正在灭时有生。比如柱子，它是正在灭时有生？还是非正在灭时有生？

如果说是正在灭时有生，那么“是时不应生”，此时是不应该生的。为什么呢？因为灭和生完全相违。比如小孩子呱呱落地了，这是生；老年人也好，年轻人也好，离开了人间，这是灭，生和灭完全相违，不可能同时存在。所以，正在灭的时候不可能生。如果说不是正在灭时有生，这也不合理，因为“法若不灭者，终无有是事”，不是正在灭的法，整个世间是找不到的。一切有为法都在刹那生灭，哪一个法不是正在灭呢？我们观察法相，就是观察有为法，因为无为法没有生住灭的法相。但在有为法的范畴当中，没有不是正在灭的法。没有这样的法，怎么谈它的生呢？所以，不是正在灭时也没有生，因为根本没有这样的法。

正在灭的时候不生，不是正在灭的时候也不生，除了灭和不灭，有没有其他的法呢？根

本没有。这是观察是否正灭而破。

丑二、（破住）分四：一、观察三时而破；二、观察是否正灭而破；三、抉择诸法不离老死相而破；四、观察以自住他住而破。

寅一、（观察三时而破）：

不住法不住，住法亦不住，
住时亦不住，无生云何住？

不住的法不能住，已住的法不能住，正在住的法也不能住，一切法无生怎么会有住呢？

不住的法，也就是还没有住的法，住的本体尚未成立，它怎么会有住呢？如果还没有住法也能住，那么石女的儿子也可以住了，有这个过失。所以，不住法不能住。住法——已经住的法，也不可能住。住的行为已经过去了，过去了就不存在了，所以也不能住。那么住时——正在住的时候有没有住呢？也没有住。因为住和不住以外，没有一个正在住，这和去、不去以外没有正在去一样。要么是已住，要么是未住，没有正在住，当然也就没有正在住时的住了。世间有正在住的名言，比如“你正住在这里”，名言可以这样安立。但这些名言跟理证的观察不会有任何冲突，因为一个是显现，一个是它的本体，没有矛盾。

从住的三时来观察，一切法没有住；而从

住观待生的角度，“无生云何住”，前面已经破了生，没有生哪里有住呢？所以，住是不成立的。

寅二、（观察是否正灭而破）：

若诸法灭时，是则不应住；
法若不灭者，终无有是事。

诸法正在灭的时候不应该有住，因为住灭相违；法不是正在灭时也不应该有住，因为不是正在灭的法根本不存在。

前面观察是否正灭，这里也观察是否正灭，但二者有差别。前面是破生，这里是破住。那诸法是正在灭的时候住还是不是正在灭的时候住？如果是正在灭的时候住，这是不合理的。因为住和灭完全相违，住的时候不可能灭，灭的时候也已经不是住了。用世间的语言，如果是人和动物，住就是活着，灭就是死亡；如果是其他事物，保持原状叫住，消失就是灭。所以，住和灭完全相违，正在灭，怎么会有住呢？不应该有住。如果说不是正在灭的时候有住，这也不合理。前面我们观察生的时候已经观察过了，不是正在灭的法，整个世界上是找不到的。没有这样的法，怎么会有它的住呢？所以，不论是否正在灭，都没有住。

这个不住的道理，不说佛教中万法无常的

见解，或者空性的观点，就是世间的物理学和哲学，也都有建立。他们说一切万法没有一个是静止的，全部都在运动。恒时在运动，在变化，也就是恒时都在灭，因为不灭就不可能有运动和变化。所以，一般的世间学问也承认没有不灭的法。没有这样的法，或者说没有不是正在灭的时候，自然也就没有它的安住了，就像没有石女的儿子，也就没有他的相貌端严一样。这个问题应该这样理解。

寅三、（抉择诸法不离老死相而破）：

所有一切法，皆是老死相。
终不见有法，离老死有住。

世间一切有为法皆是老、死之相，始终不见一个法远离老、死而住。

世间上的万事万物都是无常的法，都有老、死的相。老是陈旧、衰老，事物一点一点不断变化，这叫做老；而死是最终的毁灭。一切有为法都有这种变化和毁灭，所以我们始终见不到远离老、死而住的法。人类也是一样，有生就有老、死。有人认为，像莲花生大师那样获得了永恒不变的长寿持明果位，就没有老、死。但乔美仁波切在《山法》中说，莲花生大师的虹身成就是果位上的一种特点，并不是有为法的不灭。

所以，从有为法的角度来讲，任何法不可能离于老死。《大圆满前行》和《俱舍论》都讲了，整个器世界有成、住、坏、空的过程。我们知道，这个过程始终是迁变的，即使是住，也不是一个恒常的状态，它也随着时间在变化。就像我们的佛堂、经堂以及城市里的高楼大厦一样，这些似乎不变的建筑，其实都在逐渐逐渐趋向毁灭。我们的身体也是这样，从少年到青年，到中年，到老年，最后到死亡，时时刻刻在变化着。所以，不管是外器世界还是内情世界，任何法都在不断地变化和毁灭。

《旅途脚印》里有一段关于无常的文字，里面引用了《红楼梦》的一个偈子："试看春残花渐落，便是红颜老死时，一朝春尽红颜老，花落人亡两不知。"我们的实际生活也确实如此，花落了，人死了，但谁知道无常啊？谁又真正认识了这种自然的道理？春夏秋冬，花开花落，我们的生命也从青春瞬间到了暮年，谁能阻挡？很多人见到脸上出现了难看的"花纹"，就去做手术，但衰老还是加重了。为什么呢？因为谁也阻挡不了时光的流逝，老死是一个自然的规律，无法避免。世间人付出了大量财力、物力，用尽一切办法想获得永远的青春美满，可是到头来还是徒劳无益。

所以，对我们真正有益的就是佛法。通达了万法的无常本性，一旦自他出现无常，我们都不会伤心，会坦然面对。因为一切有为法都不离老死。如《解忧书》云："地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑？"众生有生而不死，我们听也没有听过，见也没有见过；人都会死，这一点谁也不会怀疑。作为佛教徒，我们对人的生老病死，对万法的无常已经通达了，通达后就能坦然面对。从出生的那一刹那开始，一直在趋向死亡，这个道理，我们一定要生起定解。

寅四、（观察以自住他住而破）：

住不自相住，亦不异相住。

如生不自生，亦不异相生。

住法不能自己安住自己，也不能依靠其他的法而住，就如生法不自生，也不依靠其他的法而生一样。

这是破住的最后一个问题，从自住和他住两方面来观察。

如果这个世界上真的有一个住法，那么它或者是自住——自己安住自己，或者是他住——依靠其他的住法而住，再没有别的方式。但这两种方式都不成立。首先，住法不能自己住自己。自己住自己要有一个动作，这样就成了

自己对自己起作用。但自己和自己是一个物体，所以不可能对自己起作用，就像宝剑不能自割，轻健者不能骑到自己的肩上一样。如果能自住，那么《宝积经》、《楞伽经》等经中所说的过失就不能避免。其次，住法也不能依靠其他的住法而住。如果它要依靠其他的住法，那么其他的住法有没有住法？第三个住法有没有住法？这样观察下来就有无穷的过失。既然自住和他住都不合理，又没有第三种住的方式，那么住不成立。

未经观察的时候我们认为有“住”，如我“住”在这个屋子里，行“住”坐卧等等，乃至佛经里也有“住劫”等的概念。但实际上这些只有在名言中才称之为“住”，而胜义中根本不存在。宗喀巴大师的注疏中引用了《等持王经》(《三摩地王经》)的教证：“此等法不住，此等无有住，无住称为住，自本体不得。”意思是说，诸法本来是不住的，没有住人们以为有住；观察住的本体，其实了不可得。《摄集经》云：“色不住、受不住、想不住、行不住、识不住。”所以，住是不存在的。

听说有个道友想在学院小住，“我暂时在喇荣小住一段时间，买到房子就住一段时间，买不到缘分也就尽了；道友对我的态度好我就住，

不好就不住了。”他的说法不太对。到学院来，别人的态度好不好不是关键，要看能不能得到法。能得到一点法，解决了自身的烦恼，我觉得这才是有意义的，是最关键的问题。

不管怎么样，住、不住都是名言，迷乱的众生认为这些有，但没有任何理由。而我们依靠理证，从自住、他住上观察能成立住不存在。

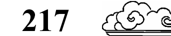
住不存在，佛经里为什么还有这些名相呢？这一点佛陀解释过：住的本体不存在，但观待人们的假想分别，可以说有住。所以，虽然我们有“我的住处”、“我住下来”等的名言，但这只是名言的说法，真正观察的时候，一切万法不生，怎么会有住呢？住是假相，这就是我们观察的结果。

《大圆满心性休息》讲：未经观察的时候，万法似乎是存在的；但稍加观察，这些法又不存在；再详细观察，所谓不存在的空性或无有也不存在。意思是说，只要我们善加抉择，就能抉择到离一切戏论；而真正达到这样的境界，也就找到了我们的本来面目。

所以，我觉得很多众生确实很可怜，不管是学显宗还是密宗，不懂这个问题，非常可怜！而我们遇到了善知识，听到了中观的窍诀，的确很有福报。说没有生住灭，虽然刚开始听会

有些吃惊，但闻思久了，我们的执著也就淡了。的确，从小受的教育让我们觉得有生、有住、有灭；我们也现量见到花朵在春天开放，夏天安住，秋天又一朵一朵凋落。在这样的教育和现量之下，我想谁也摆脱不了执著。但我们现在学了中观这一无上法门，只要依靠大乘善知识的引导，依靠龙猛菩萨、月称菩萨的理证，我们的相续逐渐逐渐熏陶下去，最后真的就会知道，其实我们眼耳鼻舌面前的一切，全是假相。就像我们在做梦，梦里有花开花落，有自然显现的很多形象，但第二天醒过来一看，除了迷乱意识的显现以外，根本不存在。好好想想梦的道理，再看看我们的生活，对空性一定会深有体会。

我们是来修行的，所以，每一个推理希望大家对照自己的相续，结合实际生活，在生活的每一个细节中体会和运用这些推理，这是很好的修行。可能在运用的过程中会有些困难，觉得衔接不起来，但我们还是要努力去作。因为闻思的目的就是要遣除自相续的烦恼，我们在生活中有烦恼，就要这样去遣除。无始以来，我们的烦恼已经根深蒂固了，修行唯一的目的就是遣除烦恼。有时候我们闻思，用理证抉择诸法的空性，以此断除烦恼；有时候我们依靠

上师的窍诀来安住，用安住断除烦恼；有时候我们忏悔、念咒，以这种方式断除烦恼。所以，千方百计地断除烦恼，这是每一个修行人唯一该作的事情。

抉择住法不存在，从名言的角度，我们很容易体会到无常。无常本是名言的实相，是激励我们珍惜人身，勤勉修行的方便，但有人却认为：现在不能修行无常，如果修无常，因为上师也是无常，那对上师就难起信心。这是一种愚痴的说法。如果上师是无常的缘故，你就不起信心，那释迦牟尼佛也显示无常，你为什么信佛呢？因此，正因为诸佛及上师都示现无常，你应更加生起信心，这才是如理作意，但我们的心却很颠倒。

丑三、（破灭）分六：一、观察三时而破；二、观察住不住而破；三、观察因果而破；四、观察能遍不可得而破；五、观察有实无实而破；六、观察自灭他灭而破。

寅一、（观察三时而破）：

法已灭不灭，未灭亦不灭，
灭时亦不灭，无生何有灭？

任何法在已灭尽时不能灭，在尚未灭尽时不能灭，于正灭时也不能灭。诸法皆是无生，哪里有灭呢？

任何法若有灭，应在灭法的三时中成立，或者在已灭时灭，或者在未灭时灭，或者在正灭时灭，此外则不会有灭。然而经过观察，这三时中都不存在灭法。

首先，法在已灭时不能灭。一个法产生了以后趋入毁灭，在毁灭以后是否还有灭呢？没有灭。已经灭尽的法如何再灭呢？如清辩论师在《般若灯论释》中云：“如人已死，不复更死。”人死了以后，能否再死一次呢？显然不能。同样的道理，灭尽的法也不能再灭，因为它的相续已断，并无可灭的本体。如果灭了以后仍有灭，那就会有灭法无穷的过失。因此，任何法已灭尽时，不存在灭法。

其次，法在未灭时不能灭。或许有人认为：已灭的法的确不能灭，但未灭的法肯定有灭。比如我们活在世间的人，谁也不知何时死亡，也许明天，也许再过一段时间，此时虽然还没有死，但在未来终归一死。所以，未灭法的灭是存在的。这是他们的想法，但这种想法也未经观察。为什么呢？因为法在未灭时其本体是存在的，存在与灭相违，如何能灭呢？如果说未来有灭法，但未来的灭法尚未产生，尚未产生的法如何在未灭的现在法上存在呢？显然不可能。因为现在是有，就像瓶柱等法；而未来

灭法是无，就像石女的儿子一样，有和无无法并存。另外，即使有未来灭法，它也只能属于未来的法，未来的法未生，哪里有灭呢？如果未生法也有灭亡，那有石女的儿子也有死亡的过失。因此，法在未灭时不存在灭法。

最后，法在正灭时也不能灭。没有详细观察时，我们会认为有正灭时，比如一个人已经奄奄一息，此时我们说他正在死亡。但实际观察时并没有正在死的状态，因为如果没有断气则是未死，已经断气则是已死，除此之外，不是断气也不是未断气这种情况根本不存在。世间名言中虽有“某人正在断气”的说法，但从最细微的刹那观察，未死、已死之间并无一刹那存在。由此可知，所谓正死时只是一种妄念，其实并不存在。关于微尘与刹那的抉择方式，《中观四百论》中有详细宣说，大家可以参考。由于正灭时不存在，正灭时的灭法也就不能成立了。

以上通过三时进行观察：已灭的法不能灭，未灭的法不能灭，正灭的法也不能灭。由此可知，灭法不成立。

除了以三时抉择无灭以外，也可以由无生推知无灭。第一品中抉择了一切万法无有四生，即无自生、他生、共生、无因生；而本品也以

无自生他生等理证，阐述了无生的道理。既然万法最初无生，那么它最后的毁灭也肯定得不到。世间虽有坏灭或死亡的说法，比如医生说病人：过两天会死，正在死，已经死了。虽有这种说法，但这是不懂教理人的一种邪执，其实并不存在真实的死亡或坏灭。就如梦中狂象之死，觉醒的人谁会承认无生的狂象有死亡？同样的道理，既然万法无生，怎么会有坏灭呢？以上以三时及无生的方式遮破了灭法。

我们学习中观，应该有一些深刻的体会。特别是讲考的时候，每一颂最好能讲得广一点，根据自己的体会稍加发挥，这就很好；如果只是完成任务一样一带而过，这样不对。所以在讲的过程中，你们可以稍广一点，不然太略了，我都觉得不好意思，因为每天的内容只有六七颂，你一个人讲完了，别人就没讲的了。因此，对于每一颂的内容应该深入，首先是字面上的解释和推理，然后结合自己的相续，结合我们的现实生活进行分析，这样一步步讲下来，你对颂词的词句和意义的理解也就体现出来了。

不过也要注意一点：不管我们怎么讲，千万不能脱离原文。我最担心有的道友以后讲经说法时，词句一旦解释不来，就随便用其他道理敷衍过去。这是非常不好的事情！现在有些

法师就是这样，讲《金刚经》、《楞严经》等经典时，经中的比喻或意义讲不来，他就说一个笑话，或者讲一则公案，就这样过下去了。这样非常不好！因此，希望道友们不论是现在讲考，还是以后弘法，讲任何经论乃至最细微的词句时，都一定不要离开原文的轨道。这非常重要！在原文意义的基础上，你再依自己的智慧和理解来发挥，这也是需要的。但你在发挥的时候，如果跟原文没有一点瓜葛，没有一点关系，这实在是非常可怕的事情。对于这一点我们一定要提高警惕！一定要注意！否则，我就非常担心一些嘴巴稍微会说的道友，他把原文放在那里，原文的外、内、密意根本不懂，却在旁边讲得天花乱坠，其实也没有一点意义！

寅二、（观察住不住而破）：

若法有住者，是则不应灭；
法若不住者，是亦不应灭。

如果是有住的法，则该法不应有灭；如果是不住的法，则该法也不应有灭。

有住的法，即正存在的法。一法如果存在，说它有灭则不合理。为什么呢？比如现在正在显现的柱子、瓶子或经堂，如果这些法真实存在，也即它们的本体正在安住，那怎么能灭呢？灭是间断法的相续，令法不再继续存在，这明

显与住的性质相违。就像一个人的存活和死亡，活着的不可能死，死了的也不可能活着，二者完全相违，岂能并存？因此，有住的法不会灭。

不住的法，即无有本体安住、不存在的法。由于不住的法刹那不住，无有片刻停留的机会，所以它的本体并不存在。就像石女儿、龟毛、兔角以及虚空中的鲜花一样，无有本体的不住法在整个世界上何处也不存在，这样的法如何谈它的灭呢？因此，不住的法也不会灭。

或许有人认为：不是住与不住的法灭，而是先有住然后有灭。但这种说法也不合理。为什么呢？因为住法本身并不存在，这在前文以三时中无住，以及住之前无生的推理都作过抉择。既然住本身都不存在，如何能有它的灭呢？因此，所谓先住后灭也是不成立的。

寅三、（观察因果而破）：

是法于是时，不于是时灭；

是法于异时，不于异时灭。

因法在因位时不会由自己毁灭，在果位时也不会由他法毁灭。

对方认为：灭法是存在的，因为在产生果以后，因要毁灭，就如牛奶变成酸奶时，牛奶要毁灭一样。

破曰：在因法变成果法时有因法的毁灭的

说法并不合理。如果存在因法的毁灭，那它是在因位时由自己毁灭，还是在果位时由他法毁灭呢？就如牛奶，它是在处于牛奶阶段时由自己毁灭，还是在变成酸奶时由酸奶毁灭？

如果说牛奶在因位时，即处于牛奶阶段时由自己毁灭，这种说法不合理。因为当处于牛奶的状态时，牛奶的本体并未失去，此时哪里有牛奶的坏灭？如果说就是牛奶自己将自己毁灭，那就有自己对自己起作用的过失。自己对自己起作用，如宝剑锋自割，轻健者自骑等等，这是不能成立的。如果自己可以对自己起作用，那么作者与作业则成了一体；或者相反，因为有了能作所作，一体也成了他体。因此，自己毁灭自己不能成立。

如果说牛奶变成酸奶时，由酸奶毁灭，这种说法也不合理。因为不论此因果二者接不接触，酸奶都不能毁灭牛奶。首先，如果因果接触，则成了因果同时。为什么呢？因为因果不同时，则不能接触，就像过去与现在、现在与未来，由于前后不同时，所以无法接触；而因果若要接触，酸奶阶段时就应有牛奶存在，如是也就成了因果同时。但因和果同时，这种观点连世间最愚痴的牧童也不会承认。其次，如果因果不接触，则果不能灭因。酸奶没有接触

牛奶，怎样毁灭它呢？此时若有毁灭，那么东山的铁锤也应该可以摧毁西山的瓶子，而整个三千大千世界中，所有不接触的法，也都可以彼此毁灭。显然这是不应理的。所以，因果不接触，果就不能灭因。由以上观察可以了知，不论因果接触与否，果法灭因都不能成立。既然因法不能由自己毁灭，也不能由果法毁灭，那所谓灭法就不能成立。

中观的理证符顺于诸法实相，是事势理，有智者应细细推究并依此树立正见。全知麦彭仁波切说：对于不愿听受真理的人，我们无话可说；但对于追求真理的人，我们宣说中观正见，相信他会因此而了知世间邪说极不应理。全知麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，他的话讲道理的人一定会深受感染。

寅四、（观察能遍不可得而破）：

如一切诸法，生相不可得。

以无生相故，即亦无灭相。

正如一切诸法的生相不可得，灭相也了不可得。以没有生相的缘故，可以推知亦无灭相。

第一品以及本品抉择了诸法生相了不可得，没有生相也就没有灭相。本颂科判中的“能遍”即是指生和灭，就本颂来讲，就是指生。有生则有灭，有灭则有生，以因明而言，生灭

是互相周遍之因，二者互为能遍所遍，是一对无则不生的因果。本颂“生相不可得”，即是指能遍不可得，如果灭相所必定依靠的生相不成立，那么灭相也不能成立。

《中观四百论》亦云：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”意思是说：既然诸法之生无所从来，而灭也无有所往，那么整个三有轮回为何不是一种幻化呢？它完全是一种幻化，只不过众生执于各种迷乱显现而已。前文以观察自生、他生等方式，抉择了万法的实相都是无生。一切万法既然没有生相，那所谓的灭相又从何而来呢？所以，无生则无灭。比如一个人从未产生，未曾来到这个世间，那怎么会有他的死亡呢？又如虚空中的鲜花从未依因缘而生起，那么，“虚空中的鲜花凋落了”，这种情况会不会有呢？不会有。因此，任何法的灭，它唯一的前提就是生，没有生，灭不可能存在。

其实，生灭不存在是我们对治烦恼的殊胜方便。人们往往认为真实有烦恼在自相续中生起、安住以及依缘而灭，在凡夫的迷乱显现中，这些法存在，但以正理观察时，所谓烦恼的生灭是不存在的。如《般若二万颂》云：“诸法如幻之自性，不生不住亦不灭。”《大圆满虚幻休

息》亦云："一切诸法如幻化一般，最初无生，中间无住，最后无灭。"这样的教言，在《中观四百论·破有为相品》中也有宣说。因此，我们真正对生住灭的自相有了认识，那对一切万法，不管是外境的纷然显现，还是内心的分别幻变，皆可了知毫无自性。全知麦彭仁波切也有教言说：没有幻化师，他所变化的幻化相也将销声匿迹。意思是说，若首先能对生住灭三相不存在之理产生深深的定解，那对魔术幻化般之外境的耽执，也将烟消云散。

因此，平时我们应观察自心的来源、住处和灭处，这是初修大圆满的关键，也是抉择并证悟空性的唯一方法。虽然中观是大圆满的前行，但前行与正行一定要结合起来修。有人认为前行只在最初修一修，正行时就不用修了，但这是一种错误想法。昨天有人打电话说："我现在前行基本修完了，下面正行修什么呢？"听他的意思，好像前行修完就不必再修了，草草修一遍，目的就是过了以后好修正行，就像吃饭前先喝口茶一样，但这是不对的！以前的高僧大德们都将前行作为正行修法那样对待，这在华智仁波切的《大圆满前行》中讲得很清楚。而现在的有些人偏偏认为前行不殊胜，只有正行才殊胜，所以他们修前行时，只是随便

修一下就过了。当然，一方面来说前行的确是入门法，修前行是为了趋入正行；但从另一方面而言，像观察心的来源、住处、灭处这样的修法，其实已是大圆满中非常甚深的修法了。因此，希望大家不要忽视《中论》的推理，尤其是无生、无住、无灭，若能对此先生起定解，再趋入大圆满本来清净的正行修法，将不会有困难。若敷衍了事，那么作为大圆满前行的空性见就难以产生，以后即使进入大圆满正行的甚深修法，也难以得益。但如果我们以中观的推理方法，抉择出包括自心的一切万法没有生住灭，并对此生起定解，那么对于修持大圆满正行本来清净也不是很困难的事情。法王如意宝也讲过：听受过《中论》等中观教言的人，对他们引导比较容易；而一点也没有听过的人，除非信心特别大，否则很难引导。因此，不要放弃中观的闻思！

很多人刚一开始非常兴奋："我要学《中论》！一定要认真！"接下来两三天都睡不着，一直精进。可是现在，他慢慢放松，一天比一天放松，逐渐所有的螺丝都掉了……这些人的闻思态度，我看不惯！《格言宝藏论》中说：做事的人总要别人嘱咐、催促，连旁生也做得到；而没有催促也能自觉行持，这才是智者的行为。




但有些人每天都要我说，说明天要讲考，他就稍微看一下书。对于这种人，萨迦班智达有一个比喻：有些牦牛，要用石头、棍棒来打，它才勉强走几步；没有打，它就一直站在那儿。希望大家精进，不要做这种人。如果你觉得这个法对你很重要，对众生也很重要，你就自觉地闻思，我觉得这样非常好。但看到大家情绪低落，精进不起来，确实有点失望！学院的生活条件还可以，有吃有穿，在这样的环境里，你们应该增上信心，精进闻思，不要虎头蛇尾。有些人刚学《中论》的时候信誓旦旦，但过了一段时间，他又失去信心了。这种态度不好！

我那天说过：一个人在一辈子里，传这样的法很难得。在我的印象中，法王如意宝传《中观庄严论释》只有一次，《中论释》只有一次，而某些大圆满法也只传过一两次。所以，你们学习《中论》的机会，有没有第二次很难说，而我传讲也不一定有第二次。因此，现在有这个机会，希望大家不要放松。

寅五、（观察有实无实而破）分二：一、有实不可灭；二、无实不可灭。

卯一、（有实不可灭）：

若法是有者，是即无有灭。
不应于一法，而有有无相。

如果是有实法，则不应有毁灭。因为在一个法的本体上，不应该既有有相又有无相。

观察万法是否有灭，也可以从有实无实的角度分析。如果是有实法，如柱子、瓶子等，这样的法是否有灭呢？没有。为什么呢？我们知道，有实法即是指该法的自性成立，而所谓灭则是指它的自性不成立。也就是说，二者一个是未坏灭，一个是坏灭；一个是有本体，一个是本体失坏；一个存在，一个不存在。有实法与它的灭二者有天壤之别，完全相违，相违的有和无岂能在同一本体上并存？清辩论师在《般若灯论释》中说："以相违故，譬如水火。"水存在之处，火肯定不存在；火存在之处，水肯定不存在。在其他讲义里，多以光明与黑暗为喻，有实法喻为光明，它的灭则喻为黑暗，由光明黑暗不会同在一处，可知有实法与它的灭不会并存。因此，是有实法，则没有灭。

在我们的分别念中，总是认为有实法先存在，然后毁灭。实际上，这只不过是一种迷乱执著。对此我们可以问：有实法是存在（未灭）时灭，还是不存在（已灭）时灭？如果是存在时，则不可能灭，因为存在的缘故；如果是不存在时，也不可能灭，因为已灭的法再灭，就有两个灭法、两个灭者的过失了。因此，将柱子首

先存在然后坏灭称为有实法灭，这不过是名言中的假立，并非真实。而无始以来的无明习气如迷乱眼翳般覆盖了本具智慧，令我们无法现见万法的本来面目，只能见到眼前浮现的各种迷乱显现，并执以为实。但我们要知道，这毕竟是虚伪的，经不起任何观察。

卯二、(无实不可灭)：

若法是无者，是则无有灭。
譬如第二头，无故不可断。

如果是无实法，也不应该有毁灭，譬如人身上没有第二头，因此也不能说断掉第二头。

本颂前两句从意义上成立无实法无灭。所谓无实法，即本体不成立的法，如无瓶、无柱、石女儿、虚空中的鲜花及龟毛、兔角等等。既然无实法的本体不存在，怎么会有它的灭呢？好比虚空中从未产生五彩缤纷的鲜花，谁会说冰雹把它们摧毁了呢？又好比石女的儿子从未降生，谁会为他的死亡哭泣呢？

本颂后二句是以比喻说明无实法无灭。比喻中的“第二头”，是指人身上的第二个头。一般来讲，人只有一个头，不可能有第二个头。既然没有第二头，那么断除第二头的说法也就不成立了。无实法就如这第二个头，其本体不存在，自然不会有它的坏灭。关于第二头，也

有论师这样解释：一个人的头被割断以后，就没有第二个头可以割断。这种解释也可以理解。

此处说无有第二头，是就绝大多数而言，并不是说没有两个头的情况。两个头的人或动物，过去有，现在也有。比如两头蛇或连体婴儿，它们都是两个生命以业力而连在一起。《释迦佛广传》中也有记载：世尊与提婆达多在过去世中，曾一起转生为共命鸟，他们的身体连在一起，头不相同。据说泰国就有一对二十几岁的连体女孩，她们小时候一起生活还可以。但长大以后，两人都非常苦恼，因为性格不同，爱好也不同，所以经常发生摩擦，比如到了晚上，一个想睡一个不想睡等等。后来二人都表示：“我们宁可死，也不愿再这样生活下去了！”经二人一再要求，医生为她们做了分离手术，但手术之后二人都死了。此外，一个人断了头还能不能活呢？一般来说是不能活的，但《前世今生论》中也引用过一个公案，说六世达赖喇嘛仓央嘉措就见过一个断头人，虽然他的头已经断了三年，但却一直活着。这也说明众生的业力确实不可思议。

学习了以上两个颂词，我们知道有实法与无实法都无有灭。通常我们认为灭法存在，不是有实法灭，就是无实法灭，但这只是我们的

分别念，实际并不存在。灭法不存在，并非在观察以后，有的变成了没有，而是它本来就没有。如佛经云："不生不灭。"其中"不灭"，就是指一切万法本不存在，所以说不灭，并不是指观察之后的结果。全知无垢光尊者亦云："观察之时皆无有，如是未察时亦无。"意思是说，我们在如理观察时，一切万法的确不存在；其实在未观察时，也同样不存在。

我们来到这个世间，一直不能了知这个道理。不管年轻人、老年人，因为受过各种邪说的教育，所以总是将不存在的法认为存在，存在的法认为不存在，具有这样的颠倒邪执。学了中观以后，我们应该树立正见。

寅六、（观察自灭他灭而破）：

法不自相灭，他相亦不灭，
如自相不生，他相亦不生。

诸法不能以自相灭，也不能以他相而灭，就如诸法不能自相生，也不能他相生一样。

假如一切法有灭，则或以自灭，或以他灭。所谓自灭，即自己坏灭自己，比如人的自杀，或者事物的自然毁坏；所谓他灭，即由他法而坏灭，比如人的他杀，或者事物被他法所摧毁。然而，所谓自灭他灭都是未经观察的说法，其实并不存在真实的灭。

首先，自灭不成立。因为自己只有一个本体，不能成立能灭所灭，没有能灭所灭就不能成立灭法；如果出现能灭所灭两个法，又与一法相违。此外，若有自灭，那自己也能对自己起作用，如宝剑锋自割，指尖自触，舌头自舔，眼根自见等等，很多自作用的过失就会出现。因此，自灭无法成立。

其次，他灭也不成立。如果有为法以灭法而灭，而灭法又需要灭法，如是则有无穷的过失；若灭法不需要灭法，那灭法就成了无为法。如果有为法以其他的法而灭，比如说瓶子以铁锤来灭，那当瓶子未被铁锤摧毁前，它是否成了虚空一般的常住无为法呢？显然不可能，因为它是无常的，是刹那灭的。所谓铁锤摧毁瓶子，只是终止了它的相续，创造了碎片，并未真实毁灭瓶子。因此，所谓他灭也不成立。既然无有自灭他灭，就说明灭不成立，这如同无有自生他生的道理一样。

以上抉择了无有生住灭。此时有实宗又疑惑地问：没有生住灭则没有有为法，那你们中观宗对万事万物的存在如何抉择？中观宗回答：在观察胜义谛时，不要说生住灭，连生住灭的事相本体也不存在，乃至不存在也不存在，总之，万法皆远离一切戏论；而在名言中，我

们承认如梦如幻的生住灭，以及一切有为法的存在，虽然它的本体是空，但在众生面前的迷乱显现依然存在。由此可见，由于中观宗在抉择胜义中无芝麻许实质性的同时，也承认世俗中的无欺显现，所以没有任何过失。

本品依靠诸多理证，以总破、别破的方式对有为法的法相进行了观察，相信很多道友会有一些深入的体会。为什么这里对有为法的分析这么细致呢？因为一般众生都认为有为法存在，而对无为法的存在，几乎没有什么执著。正是对有为法自性的执著，导致了人们对实相的迷惑。而这一法我执产生的根本来源，就是对一切有为法的强烈实执。我们以上述理证观察以后，就会对生住灭不存在之理深信不疑；以生住灭不存在，又会了知它们所表示的事相有为法也不存在，这样就可以破除这种执著。因此我想，只要我们如理抉择，一定会在自相续中生起定解。当然，这种定解需要你在听闻以后再再思维，没有思维，任何定解都是不会生起的。

癸二、（以此能破事相有为法）：

生住灭不成，故无有有为。

由于生住灭三法相不成立，所以事相有为法也不存在。

生住灭是有为法的法相，有为法是事相。前文我们以较广的方式抉择了生、住、灭不存在，此处则归结遮破有为法：既然生住灭不成立，那么有为法也无法成立，没有法相岂能有事相？就如没有石女儿的不共特法，自然无法安立石女儿一样。对于有为法的认识，小乘宗以无常遮破了常有的邪执，其实无常即是生住灭的本性。《阿含经》云：“诸行无常，是生灭法。”然而，虽然他们承许无常，却仍未摆脱实有的执著，并试图以生住灭成立有为法的存在。但当中观宗以胜义理论遮破生住灭以后，也就遮破了无常，并彻底破除了他们对有为法的实有执著。

对于生住灭的遮破，在《七十空性论》、《中观四百论》等论典中也有阐述，大家可以参阅。在了达了生住灭不存在以后，则可以切实体会到，一切有为法不存在。

壬二、（遮破无为法）：

有为法无故，何得有无为？

既然有为法不存在，那又如何会有无为法呢？

对方认为：有为法存在，以无为法存在的缘故。

按《俱舍论》观点，无为法有三种：抉择

灭、非抉择灭、虚空。而按照《大乘阿毗达磨集论》的观点，无为法有八种：善法真如、不善法真如、无记法真如、虚空、非抉择灭、抉择灭、不动、想受灭。

一般而言，对方将灭谛（抉择灭）涅槃叫作无为法，认为它是一种不空的法。然而我们观察这一无为法，其实它是依有为法而建立的，既然有为法不存在，那无为法也根本不可能存在。因为互相观待的法，当一者不存在时，另一者也无法存在，就如有和无，瓶不存在，无瓶也不存在，或者此和彼，此岸不存在，彼岸也不存在等等。因此，观待有为法而建立的无为法是不成立的。此外，对方所谓的涅槃，其实并未离开有、无、二俱、二非四边。但涅槃并不是有实法，若涅槃是有实，那么它虽名无为，也仍落入有为法的范畴，如本论《观涅槃品》云："若涅槃是有，涅槃即有为。"涅槃也不是无实法，如本论又云："涅槃若非有，无实亦不成。"如果认为涅槃是二俱的法，也不合理，因为究竟涅槃是不住有无的大无为法，有无二俱则成了有为法，如本论云："涅槃名无为，有无是有为。"涅槃也不是有无二非的本体，如论云："分别非有无，如是名涅槃。若有无成者，非有非无成。"因此，所谓的涅槃无为是离开四

边的大空性。

全知果仁巴在他的《中论注疏》中说过：现在藏地有人把唯识宗的观点认为是中观的究竟观点，他们认为实有的法界无为法就是中观的究竟见，这是值得深思的。果仁巴大师是在表达他对觉囊派某些论师的不满，因为某些觉囊派论师认为无为法本体永恒存在。不仅在藏地雪域，现在汉地的某些法师，也认为究竟的无为法是一种实有存在。虽然他们口头上说在弘扬玄奘大师、窥基法师的唯识宗，并推自己是所有宗派中至高无上的宗派，但实际情况是，他们并不了解佛陀二转法轮的意义，自己已落入了一种实有耽著之中。如果看到龙猛菩萨这一偈，他们该如何解释呢？是要否认龙猛菩萨，在实相中建立一个不空的法吗？那如来的《般若经》又如何解释呢？虽然果仁巴大师驳斥了觉囊派的观点，但他肯定清楚，觉囊派的究竟观点并非如是。因此我觉得，真正要深思的，是汉地一些承许无为法不空的有相宗。

壬三、（遮止与圣教相违）：

如幻亦如梦，如乾闼婆城。
所说生住灭，其相亦如是。

就如幻化、梦境、乾闼婆城一样虚假不实，所谓的生住灭，其相也是如此。

对方认为：你们说生住灭不存在，这与教证相违，如《大云经》云：“诸比丘，有为法有生、有灭，亦有自住法往他法之转变。”因此，说生住灭空，不是与教证相违了吗？

《大云经》及其他相关大小乘经典中，的确宣说了一切有为法存在生住灭，这一点我们不否认。但这是了义还是不了义呢？不了义。为什么呢？因为佛陀针对不能直接趋入实相的众生，才宣讲了生住灭三相，而就二、三转法轮的了义观点而言，生住灭是不成立的。此处单从了义空性来看，生住灭并不存在；说有生住灭时，就是说名言中在众生面前存在一种迷乱幻现。

经论中多以比喻宣说有为法的相状，而本颂则针对生、住、灭，分别宣说了如幻、如梦、如乾闼婆城。一切法本来无生，如咒师所幻化的象、马，或银幕上的人、物等，其实没有真实的本体。一切法本来无住，如梦中所享受的色声香味触等外境，并无一法能够真实成立。一切法本来无灭，如乾闼婆城，乾闼婆城也叫寻香城，是由乾闼婆神在开阔的沙漠或海洋上空所显现的一种城市，它没有真实，但显现存在。这种现象现代人也经常见到，人们叫它海市蜃楼。科学家对此觉得稀奇，但他们解释成

阳光与水蒸气的融合现象：当水蒸气上升，与反射的阳光交会时，中间便显现各种相状。但这种解释，恐怕连他们自己也难以信受，因为这些显现很复杂且并非杂乱无章。以前就有这样的报道：海洋上首先现起云雾，一般呈灰色，没有彩色。然后云雾显现为城市，城市里有高楼、平房；平房上有烟囱，烟囱里冒出一缕缕的烟；底下有街道，街道上有轿车……这些现象的确很奇特。科学的解释显然不合理。总之，灭相就如这海市蜃楼、空中楼阁一般。以上对应一切法无生、无住、无灭，宣说了三个比喻，以此便可了知生住灭的本体。

关于这三个比喻，其他经论中也经常使用，《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”《中观四百论》云：“诸法如火轮，变化梦幻事。”《六十正理论》云：“如芭蕉无实，如乾闼婆城。”在演培法师整理的讲记中，说小乘人依这三个比喻可以说明无常、无我，并非指万法空性。我们认为，此处是以这三个比喻说明中观宗未破坏名言，并以此成立与教证不相违。生住灭乃至一切万法表面虽有显现，但其本体都如幻化等比喻那样，毫无实质性。要想通达其中的所有意义，一定要闻思全知无垢光尊者的《大圆满虚幻休

息》。《虚幻休息》通过八大比喻，圆满抉择了一切万法都是虚幻。佛陀在初转法轮中宣说了蕴界处等有实法，我们要想在此基础上通达二转法轮的般若空性，一定要以幻化八喻等来了达一切万法根本无有自性。

我们在闻思过程中，应该不紧不松地希求真理，应该坚持到底，因为空性法门的确非常难得。由于以前未串习过空性，初学者可能有陌生的感觉，总觉得与自己有很大隔阂。但我想，当你闻思一段时间以后，一定会通达。以前有道友对《俱舍论》有信心，而对《中论》没有信心，但通过自己的努力及道友的帮助，他对《中论》的信心也生起来了。有了信心，闻思也有兴趣，那在《中论》中会获得不可思议的利益。多年以来我总在想：如果能讲一遍《中观根本慧论》，我就心满意足了！因为这是龙猛菩萨解释佛陀二转法轮究竟密意的根本论典。因此，对大乘佛法有信心的人，你们对《中论》应该生信心，因为它的加持力非常大。虽然有的人暂时听不懂，但仅是听闻到空性法门的利益也不可思议。在我们的阿赖耶识上播下了般若空性的种子以后，下一世遇到佛法，空性的种子习气很快会复苏，而成为利根。因此，闻思空性对我们生生世世都有相当大的功德和




利益。

辛二、（以教证总结）：

《金刚经》云："凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。"

《阿含经》云："色如聚沫；受喻水泡；想同阳焰；行似芭蕉；识譬幻事。"

《楞伽经》云："有为无为无自体相，但彼凡夫愚痴妄执分别有异，犹如石女梦见抱儿。"

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色非有为非无为，受想行识亦复如是，若色受想行识非有为非无为者，此是般若波罗蜜。'"

《月灯三昧经》云："譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。如虚空无云，忽然起阴噎，知从何所出，诸法亦复然。如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。"

《七十空性论》云："行如寻香城，幻发及

阳焰，水泡水沫幻，梦境旋火轮。”

《入行论·智慧品》云：“犹如芭蕉树，剥析无所有，如是以慧观，觅我见非实。”

《入中论》云：“若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，同石女儿非有性。”

《中观宝鬘论》云：“阳焰现似水，其实并非水。如是蕴似我，非我非实有。”

《六十正理论》云：“许诸法缘生，犹如水中月，非真亦非无，不由彼见夺。”

《中观根本慧论·观三相品》传讲圆满



八、观作作者品

本品观察作者与作业。在世间作任何一件事都有作者与作业。比如砍柴，砍木柴者即是作者，所砍的木柴即是作业；又如作罐子，作罐子的陶师即是作者，所作的罐子即是作业；再如工人作工，工人即是作者，他们所修的房子、公路即是作业；学佛做善事也是如此，比如我为了积累资粮而供养僧众衣服，那么我就是作者，所供养的衣服就是作业。

在世俗中作者与作业是成立的，中观宗不会遮破这样的显现，这在《中观庄严论释》中有详细宣说。但本论旨在抉择实相，在胜义实相中作者与作业并不成立。《般若经》云：“作者不可得，其作业亦不可得。”

要学习本品，首先了知本品宣说的内容很重要。就像前面几品那样其科判已经统摄了主要内容，本品也是如此，故应首先了解科判。

庚三、（观作作者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、破作与作者；二、宣说作与作者互相观待；三、以此理类推他法。

壬一、（破作与作者）分二：一、破同品作

作者；二、破违品作作者。

癸一、（破同品作作者）分二：一、破各自同品；二、破共同同品。

“同品作作者”指作业与作者种类相同，共有三种：一、决定性作者作决定性作业；二、非决定性作者作非决定性作业；三、二具的作者作二具的作业。其中前二种属各自同品，第三种属共同同品。

子一、（破各自同品）分二：一、立宗；二、宣说理由。

丑一、（立宗）：

决定有作者，不作决定业；

决定无作者，不作无定业。

决定成立的作者，不能作决定成立的作业；决定不成立的作者，不能作未成立的业。

对方认为：有为法以因缘和合而有，其主要因——作者和作业自性成立的缘故，有为法的果应该存在。因为现量可见众生造作有漏善法福德业而感受安乐果报，所以造业的作者与所作之业一定存在。

对此我们可以一一分析：若有真实的作者与作业，那作者有几种情况？作业有几种情况？然后再将二者的各种情况互相对应，以此观察到底于何种情况下作者与作业可以成立。

首先，作者分为三种：一、决定作者；二、不决定作者；三、二者兼具的作者。其次，作业也分三种：一、决定作业；二、不决定作业；三、二者兼具的作业。

此处破各自同品的作作者，首先立两个立宗：一、决定成立的作者不作决定成立的作业。二、决定不成立的作者不能作决定不成立的作业。

首先，决定成立的作者不作决定成立的作业。比如我是一个写书者，因为写书的行为或所写的书存在，所以我成了决定的作者。决定的作者能不能再写书呢？不能。因为行为已成立了作者，如果作者还要再作业则需要第二个行为；有两个行为则会有两个作者的过失。或者，即使有第二次行为，它也不会是该作者的作业，应成不存在作者之作业。因此，决定作者不能作决定业。

二、决定不成立的作者不能做不成立的作业。不成立的作者与不成立的作业二者皆如虚空中的鲜花一样不成立，不成立则不能作。

以上是立宗，下面进行广述。

丑二、（宣说理由）分二：一、以肯定的方式而破；二、以否定的方式而破。

寅一、（以肯定的方式而破）：

定作者无作，无作者成业；
有业而无作，无业有作者。

决定成立的作者无有作业及行为，若一定要成立作业，它就成了无作者之作业；决定成立的作业无有作者及行为，若一定要成立作者，它就成了无作业之作者。

“以肯定的方式而破”即从作者与作业皆成立的角度进行破斥。对上一颂的立宗“决定有作者，不作决定业”，本颂进行论证。

本颂词前两句从决定作者的角度宣讲，即决定的作者没有作的行为及作业。比如，如果我是一个写书者，则必定要以写的行为与所写的书（作业）来成立，既然如此，当写书者成立以后，就不会有第二个写的行为与所写的书了。假使要成立决定的作者作了决定的作业，那么此时的作业即是第二个作业。由于第二个作业绝非该作者的作业，而此时又无第二个作者，该作业就成了没有作者的作业。然而无作者的作业又如何成立呢？因此，决定的作者不可能作决定的作业。

颂词后二句从决定作业的角度宣讲，即决定的作业没有作的行为及作者。决定的作业以作者与作的行为而成立，成立了作业则不会有作者来作，因为，假使一定要有决定的作者作

此作业，则会出现第二个作者。由于第二个作者绝非该作业的作者，而此时实际上又并不存在第二个作业，因此，第二个作者就成了没有作业的作者。然而无作业的作者又如何成立呢？因此，决定的作业不可能由决定作者来作。

一般人都有“这是作者，这是所作的业”等的概念，在名言中也的确存在这种如幻如梦的显现。但是，若将这些显现执为实有，则肯定是错误的。因为以了义中观宗的见解来抉择，作者与作业都不成立。

我们抉择空性，应首先抉择一切显现唯心所造，然后再抉择心也不成立，这是以次第的方式抉择实相的方法。全知麦彭仁波切的教言中说过：名言中所现的外境并不成立，因为外境无非心的幻现，与心无二无别，绝无离心之外的他体法，这是唯识宗的根本理论。或许有人认为柱子等外境是离开心而独立存在的，但真实的情况是心以外柱子的本体并不成立。为什么呢？因为一切显现在明知之识的本体中产生，如果不是心，柱子则无法在我们面前显现。就像做梦时，因为有了明知的心，梦中的柱子等对境才得以显现。这个教言比较深，也非常重要，希望大家能从中领悟无境唯识的道理。将名言中的显现抉择为心识以后，再将心抉择

为空性，然后再继续观察，所谓的空性也不成立，不空也不成立，空不空的二具也不成立，非空非不空的双非也不成立，这样便抉择到了离一切戏论的见解。如果是应成派的直接所化，则应以顿悟的方式来抉择，不必抉择唯心，也不必抉择单空，应直截了当地抉择一切万法皆离一切戏论。但对于初学者来讲，按次第学修是极为必要的。

寅二、（以否定的方式而破）分四：一、以无因而破；二、无因所导致之过失；三、以无罪福而破；四、无罪福报所导致之过失。

卯一、（以无因而破）：

若不定作者，作不定之业，
作业堕无因，作者亦无因。

如果不决定的作者可以作不决定的作业，那么作业就会堕于无因，作者也成了无因。

本颂解释前文的第二个立宗：“决定无作者，不作无定业。”如果说不决定的作业能为不定的作者来作，那么此作业由于不具有作者，即不依作者而有的缘故，堕入无因；如果说不决定的作者能作不定的作业，那么此作者由于不依作业而有的缘故，也成了无因。我们知道，作者与作业互为能观待、所观待，二者都要以对方为因才能成立。因此，如果存在非作业与

非作者，那么由于二者都不依对方而成立的缘故，此种作业与作者都成了无因生。

如果承认无因生就会有很多过失，因为一切万法都是因缘所生。大智大觉的佛陀在彻见一切万法的真相后亲口宣说：“诸法从缘起，如来说是因。”而且在整个世界上，谁也不可能现量见到或比量推知有无因生的法。可见因缘生是一切万法的必然规律。

卯二、（无因所导致之过失）：

若堕于无因，则无因无果，
无作无作者，无所用作法。

如果堕于无因生，则成了无因无果，如果无因无果则无有作业、作者及作业时所用之作法（资具等）**了。**

一般来讲因果有两种：一、能生所生的因果，如种子与苗芽之间的关系；二、互相观待的因果，如左手与右手、这边和那边等等。作者与作业即属于观待的因果：一者有另一者也有，一者不存在则另一者也不存在。如果作者与作业都是无因就失坏了这种观待的因果，失坏了观待的因果也就失坏了能生所生的因果。为什么呢？因为种芽之间并未脱离观待，种子只有观待芽才叫种子，芽也只有观待种子才叫芽。

如果堕入这种无因生的邪见就会失坏因果

正见。不承认因果又有什么过失呢？我们知道，不承认因果就不会承认前后世，不承认前后世则一切恶业都可能造下。《涅槃经》云：“不见后世，无恶不作。”全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也说：承许无因生，不承认因果，不承认前后世，这是所有见解中最低劣的见解。

另外，如果不承认因果，则不会有作业、作者以及所用作法。比如陶师是作者，瓶罐等是作业，泥土与轮盘等是所用作法，这些都是在因果上建立的。但由于不承认因果，这一切在名言中都无法成立了。再比如工人修路，工人是作者，所修的道路是作业，再加上所用的工具、泥土、水泥等法，这些都是因果法。如果不承许因果，它们也无法建立。修行人应该行持善法，而如果不承许因果，那么布施中的三轮，即布施者、所布施之物、布施的对境也无法成立；而持戒、忍辱乃至说法、放生等善举也同样被一概否认。因此，以无因无果的邪见必定招致一切无作的过失。

以上两颂在向对方发太过时，是根据对方前面的承许而推导出后面的过失：如果非作者可以作非作业，则堕入无因；若无因，则无因无果；以无因无果，推出作业与作者及所用作法皆不成立。不仅这两颂，下面的两颂也是如

此：以作业等三法不成立，推出善恶业及其果报不存在；以无有果报，又推出涅槃与解脱道也不成立。这样一来，便出现了世出世间的很多过失。这种推理方式是各大注疏共同采用的论证方法。以后面所推出的过失彰显前面对方观点的错谬，这是非常殊胜、合理的推理方法。

卯三、（以无罪福而破）：

若无作等法，则无有罪福。

罪福等无故，罪福报亦无。

如果没有作业等三法，则不会有罪业与福业。没有罪业与福业的缘故，由罪福所生的苦乐果报也不存在。

本颂承接上文继续推导：如果名言中没有作者、所用作法与作业，那么罪业与福业以及它们的果报也就不存在了。从罪业的角度讲，没有作者、所用作法与作业，那世间的十不善业及造罪者也就不存在；没有罪业，一切恶趣等的苦果也不会存在。从善业的角度讲，没有作者、所用作法与作业，那十种善业、四禅八定等世间福德与出世间的善业资粮，以及修福者都不能成立，由此引发的人天乃至出世间安乐也不会存在。

如果对方是顺世外道，那么中观宗的推理不但不能引起他们的反思，反会得到其“赞同”：



“对对对！没有福德，也没有罪业，什么都没有！”但是，此处的对方毕竟是内道小乘论师，他们认为诸法实有，不会承认罪福业与苦乐果报不存在。如果对方知道是自宗实有的承许引发了这种过失，肯定会引起他们的深思。对于业因果，内道小乘、大乘都是承许的。如《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”众生所造的一切业，纵经百劫也不会失坏，当因缘聚合时，果报还须自受。《涅槃经》云：“善恶之报，如影随形。”意思是说，善恶报应就像影子随着身体一样，跟随着自己不会空耗。《华严经》亦云：“一切诸报皆从业起。”即一切苦乐报应皆从恶业与善业中发起。因此我想，如果能够了知正是其自宗的观点失坏了因果，有智者一定会回头的。

卯四、（无罪福报所导致之过失）：

若无罪福报，亦无大涅槃。
诸可有所作，皆空无有果。

如果没有罪福业的果报，也就没有大涅槃果；而且，一切所作也都成了空耗而无有果报。

福罪即是善恶的意思。如果说善恶业的果报不存在，那么大涅槃果也同样不应存在。在藏文中，大涅槃有解脱和涅槃两个意思，解脱是指声缘阿罗汉从轮回中获得的暂时解脱；涅



槃是指佛陀获得的无上圆满菩提果，即真正的大般涅槃。颂词只提到大涅槃，因为大小乘共许大涅槃是修道的果。虽然其他善恶果报也应否定，但如果否定了大涅槃，内道的修行及取舍也就全部否定了，而且一切有所造作之业都将成为空耗，没有任何果报。这是否合理呢？显然不合理。因为世间一切善恶因果根本不会空耗，也不会有丝毫错乱。因此，如果说没有善恶业的果报，那一切世出世间的因果道理全都被毁坏了，而你们又自称是佛陀的随学者，这样承许恐怕不合理吧。

不仅以世出世间的因果正见来衡量时对方的观点不合理，于世间共称的名言中不许罪福业的果报也不合理。为什么呢？因为如果没有果报，那么世间的一切劳作皆失去意义。比如，农民春天种了庄稼，秋天却没有收获；牧民放牧牛羊，却得不到乳汁等给养生活；工人虽然天天打工劳作，却赚不到一分钱……这样谁还会付出劳作呢？他们愿意付出劳作是因为他们相信：我现在辛苦地干活，将来一定会有收获。如果没有果，那他们的所作所为难道不成了空耗？谁会这样承认呢？

或许有人怀疑：中观宗抉择胜义中作作者不存在，为何以对方的承许会导致失坏世俗的

业因果来遮破呢？对此果仁巴大师说：以上四颂，中观宗是将胜义与世俗理结合运用而遮破对方。怎样结合呢？我们知道，对方承许作作者、业因果等存在，而在中观宗看来这些法只在后得位的名言中存在，当中观宗抉择究竟实相时便向对方指出：如果这样的作作者存在，便有无因、无果乃至无有大涅槃等过失。由此便推出对方的承许与世俗因果正见相违，中观宗正是以这一点遮破了对方的胜义承许。因此，中观宗完全是站在公平的立场上驳斥对方的。

如果对方反问：你们承许万法空性，为何不失坏善恶业及果报呢？中观宗则回答：我们承许空性与建立因果都无过失。因为在后得位中观待众生的分别心，我们也随顺成立因果，并不予以遮破；而在抉择究竟胜义时，我们完全不分名言与胜义，遮破一切承许。这一点非常关键，如果不能通达则对中观理证很难信服。

子二、（破共同同品）：

作者定不定，不能作二业。
有无相违故，一处则无二。

定不定二具的作者，不能作定不定二具的作业，因为有无二者相违，不可能在同一处共存。

前文对各自同品作了遮破，本颂则破共同




同品。所谓共同同品，即作者与作业都是定不定二具的体相。作者是定作者与不定作者的结合，是二具的作者；作业也是定作业与不定作业的结合，是二具的作业。

有人认为，小乘饮光部承许这种不可思议的二具作者作不可思议的二具作业。那二具作者能否作二具作业呢？不能作。因为作者与作业的体性都不成立。比如我是看书者，此时非看书者在我身上决定不存在；我所看的书是所作业，而非作业也决定不存在。因此，不管是作者还是作业，定与不定即有和无的体性绝不会在一处并存，因为作者与非作者、作业与非作业完全相违。相违的法就如阳光与黑暗、水和火一样不可能在同一处并存。既然二具作者与二具作业都不存在，那自然不能作。

癸二、（破违品作作者）分二：一、破一作者作不同之一作业；二、破一作者作不同之二作业。

此处是破违品。作者与作业种类不相同即称为违品。违品的情况有六种：一、作者存在，作业不定；二、作者存在，作业定不定；三、作者不存在，作业决定；四、作者不存在，作业定不定；五、作者定不定，作业决定；六、作者定不定，作业不定。

子一、（破一作者作不同之一作业）：

有不能作无，无不能作有。

若有作作者，其过如先说。

决定有的作者不能作决定无的作业，决定无的作者不能作决定有的作业。如果认为有这样的作业与作者，其过失可以按前文中所发的太过类推。

本颂词的前两句，波罗颇蜜多罗所译的《般若灯论释》中为“有者不作无，无者不作有。”第一句“有不能作无”，“有”指决定的作者，“无”指非作业。本句可从两方面解释：一、决定的作者不能作任何作业；二、非作业不能成为所作之业。

一、决定的作者不能作任何作业。要成为决定的作者，必须观待作业，不观待作业则无法成立其本体。比如陶师必须观待所作的陶瓶（作业）才能成为作者，如果他未作过陶瓶却称为陶师那就有无因的过失；再比如有杀猪等恶行的人才能安立为屠夫，从未杀过猪牛等的人怎么能叫屠夫呢？因此，必须观待作业才能成立决定的作者。然而，一旦成为决定的作者则不能作业，如果作者还要作则有两个作业与两个作者的过失。因此，决定的作者不能做任何作业，自然也不能做非作业。

二、非作业不能成为所作之业。非作业其实是不存在的法，任何作者都无法作这种作业，作这种作业就如采摘虚空中的鲜花一样不现实。因此非作业不能成为所作。

总结以上两个方面，由于“有”的作者不能作，而“无”的作业也不成为所作，所以“有不能作无”。

第二句“无不能作有”，“无”指不决定的作者即非作者，“有”指决定作业。它也可从两方面解释：一、非作者不能作任何作业；二、决定作业不能成为所作之业。

一、非作者不能作任何作业。所谓非作者即不是作者，不是作者又如何作业呢？比如一个人不是屠夫，既然屠夫的本体在他身上不成立，那他如何作业呢？根本不可能作。即使作业已经成立，但没有作者，又由谁来作这个业呢？根本不能作。

二、决定的作业不能成为所作之业。作业已经成立则无法再成为所作，否则就有两个作业与两个作者的过失。因此，决定的作业不能成为所作之业。

总结以上两个方面，由于“无”的作者不能作，而“有”的作业也不成所作，所以“无不能作有”。



或许有人认为非作者也可以变成作者，比如以前某人不是屠夫，但后来改行杀猪而变成了屠夫。当然，从未经观察的名言来讲这样安立也并无不可，但从承许实有的角度来看这种转变就不能成立。为什么呢？因为实有的非作者不管积聚多少因缘也不可能转变成作者。如果舍弃非作者的本体而成为作者，那就说明非作者本身即非实有；如果不舍弃非作者的本体而成为作者，那他的转变又如何成立呢？

颂词后两句继续说，如果认为有这样的作业与作者，其过失可以按前文中所发的太过类推。具体可参阅《中论释·善解龙树密意庄严论》。

子二、（破一作者作不同之二作业）分三：一、破作者作不同之二作业；二、破非作者作不同之二作业；三、破二具作者作不同之二作业。

丑一、（破作者作不同之二作业）：

决定之作者，不作不定业，
及定不定业，其过先已说。

如果是决定作者，则不能作不定业，以及定不定二具作业，其过失先前已作宣说。

首先，决定作者不能作不定作业。不定作业实际上不存在，所以决定的作者不能作这样

的业。

其次，决定作者不能作定不定二具作业。因为定与不定二种相违的体相不可能在同一作业上并存。比如，要么是佛法，要么是非佛法，而二者同时并存于一处根本不成立。同样，要么是作业，要么是非作业，并无二具作业。既然不存在这种作业，那作者也就不能作。

丑二、（破非作者作不同之二作业）：

若作者不定，不作决定业，
及定不定业，其过先已说[2]。

如果是不决定作者，则不能作决定作业，以及定不定二具作业，其过失先前已作宣说。

首先，非作者不作决定作业。比如，因我不具有所修道路这一作业所以是非作者，既然是非作者又怎能作修路的作业呢？这是不成立的。此外，若所修道路成立，那这一决定作业不可能成为任何作者的所作业，否则就有两个作业与两个作者的过失。因此，非作者不能作决定作业。

其次，非作者不能作定不定二具作业。即便非作者可以作业，也无法造作定不定二具作业，因为定与不定两种相违的体相不可能在同一本体上并存。比如我是一个非修路者，假使

[2] 该颂词原译中缺漏

我可以修路，又怎能去修既是所修又非所修的道路呢？这种路显然是不能修的。因此，非作者也不能作定不定二具作业。

这样系统抉择以后，我们应当有一种清晰的认识：虽然名言中有工人修路的说法，但在胜义实相中，所谓修路者、修路的行为、所修的道路，都了不可得。就像梦中修路，一切挖掘与铺垫都只是梦心的显现而已，并非真实存在。虽然众生以无明习气遮障而暂时显现的轮回迷梦无欺存在，但以中观的道理分析以后就会知道，这只是众生迷乱分别心的造作，并非实有。

迷乱的心难以自觉其迷乱，只有借助中观的推理才能趋入真实义。学习中观后，有智慧的人一定会被其深深吸引，因为中观教理是佛教中真正的狮子吼。所有野兽中狮子最具威力，没有能与之相比者，狮吼声一出，群兽惊惧。但大家应从生起定解的角度去理解中观狮吼声，不能盲目崇拜佛陀及龙猛菩萨，应像《定解宝灯论》及《中观庄严论释》所说的那样，以随法行者的身份对佛法生起正信，只有这样才算是真正的智者，只有这样才会知道龙猛菩萨的教义在整个世间都无与伦比。

或许有人会疑惑：《观作作者品》对我们成佛似乎没有多大关系？其实他们并不知道，众

生相续中根深蒂固的实执一定要以这种尖锐的推理才能打破，否则无始以来的习气难以消除。所以在遇到这样殊胜的法门时，大家一定要珍惜！

丑三、（破二具作者作不同之二作业）：

作者定不定，亦定亦不定，
不能作于业，其过先已说。

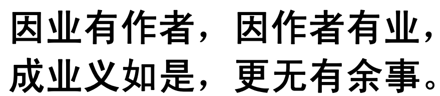
定不定二具作者，对于定与不定两种作业都不能造作，其过失前文已作宣说。

本颂与前面颂词“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”有些相似，一定要区分开来。前颂是说：定不定二具作者不能作二具作业，作者与作业是同品。而本颂的意思是：定不定二具作者不能作决定作业，也不能作不决定作业，作者与作业是异品。

从定不定二具作者本身而言，因为其本体不成立，所以不可能作任何作业。从作者如何作业的角度来讲，也不可能作二种不同作业。

以上通过“破同品作作者”与“破违品作作者”，系统抉择了作作者不成立，对此我们应当引生坚固的定解。定解相当重要，没有定解单在字面上能解释，这样很容易忘记；如果真能将中观理证融会于心，则不会忘记。

壬二、（宣说作与作者互相观待）：



因业有作者，因作者有业，
成业义如是，更无有余事。

观待作业才有作者，观待作者才有作业，作者及作业之义即如是成立，除了这种观待而有的假相以外，不存在其余的真实本体。

作作者等法虽无本体，在胜义中不成立，但在具有迷乱习气的众生面前却无欺存在。如何存在呢？观待作业有作者、观待作者有作业而存在。比如，依靠所修的道路，成立修路者；依靠修路者，所修的道路也得以成立。所以，名言中作业与作者观待成立，除此之外并不存在不能遮破的真实本体。更进一步，当我们认为心是作者，外境是作业时，也应了知它们也只是在名言中互相观待才能建立，并无任何实质。如《入菩萨行论·智慧品》云：“无子则无父，无父谁生子？无子也无父，如是无心境。”人们一般认为父亲与儿子都是有的，但实际的情况是二者互相观待才能成立：没有儿子则没有父亲，没有父亲谁生了儿子？就像在胜义中父子都不成立一样，心、境也不成立。

龙树菩萨在这里以互相观待而安立了名言中的作作者等诸法。总之，由于众生对显现法的执著不同，佛教各宗都有不同的安立名言的方式。后代的瑜伽行中观与经部中观也各有不




同的名言安立以接引渐次根机者，中观应成派虽着重以应成见接引利根所化众生，但在后得位也随顺世间而安立名言。

学习《中论》真正树立起中观见很重要，但这也要看大家的闻思态度。如果我传讲了以后，你们只是在颂词上大概过一遍，以这种态度想真正通达《中论》的密意恐怕有点困难。因此，学习《中论》必须下功夫，如《格言宝藏论》中所言：“智者学时即困苦，贪乐安住不成名，贪图微小逸乐者，彼将不会得大乐。”在闻思这么殊胜论典的过程中，大家应多参考一些讲义，虽然各个讲义的解释方法稍有不同，但都能加深我们的印象与理解。所以，希望大家多翻阅一些相关讲义。

壬三、（以此理类推他法）：

如破作作者，受受者亦尔。
及一切诸法，亦应如是破。

就如遮破作业与作者一样，受与受者也应同样遮破，一切诸法也应如是遮破。

以上破斥作作者的推理，同样可用以遮破受和受者。所谓受者，即在轮回中感受业果的众生；所谓受，即苦、乐、忧、喜、舍。不仅如此，一切千千万万互相观待的法，比如见和见者、听和听者、法相和事相、支分和有支等

等，都应如是遮破。具体遮破方式，应参照前文的理证作类推。这里说类推，请大家不要只是简单想想就过了，应当真实去推。

我始终在想，道友们闻思中观一定要注重观察，因为这是学修中观不可缺少的途径。若能以理证观察所引生的思所生慧断除相续中的增益分别，远离垢染的定解即可显现，此时的信心方可谓极其稳固。全知麦彭仁波切曾说过：依靠教证而生的信心和依靠理证而生的信心有很大差别。有什么差别呢？就如《定解宝灯论》中所讲的道与道的影像的差别一样，道能引导人们真实趋入目的地，而道的影像却不具此作用。而单凭一种信仰，只是觉得释迦牟尼佛很了不起就皈依佛教，这种信仰可能经不起磨炼和灾难，只有以智慧观察所引生的信心才会永不退转。文革期间许多佛教徒毁谤佛法，为什么他们转变那么大呢？因为在他们相续中只有简单的信仰，并没有再三观察引生的真实定解。如果有真实的思所生慧，任何违缘也绝不会摧毁他们相续中的信心。

我们作为这个时代的佛教徒，一方面要懂得人生无常，从而发起精进；另一方面也要知道向上修行的道路弯弯曲曲，可能会遇到人生的灾难、家庭的灾难、社会的灾难以及恶友和

恶劣环境的诱惑等等，所以应当珍惜眼下的机缘，再三抉择中观义理以对无垢智慧生起不退信心。

如理观察相当重要，以此我们相续中可以真正生起般若波罗蜜多的定解，乃至现前真实的证悟境界。到那时，不论遇到什么样的违缘和环境也不可能退转，宁死也不会舍弃三宝。文革期间就有这样一位了不起的上师，当人们都在批驳“一切万法的真理就是佛法”这句话时，那位上师说：“你们没有洞达佛法的奥义，这样说情有可原，但我绝不会这样说。”还有一位喇嘛在接受批斗时说：“你们毁谤三宝，真的很可怜！你们不懂得深奥的佛法，但我深信不疑，所以绝不会诽谤三宝！”因此我始终认为，如理的观察可以为我们带来伟大的信心与真实的悲悯。

如理观察所生的智慧不仅能奠定信心的基础，最根本的是只有依靠它才能成就修行。全知麦彭仁波切说过：“大圆满才是最极深奥的法门，难以证悟。因此，如果没有依靠闻思彻底断除对实相的增益，或者不具备甚深窍诀的要点而盲修瞎炼的大多数人都会有与此雷同的危险性：对本来清净未获得定解，而心中只是留恋着一个‘既不是有也不是无’的基，终究一

事无成。”全知无垢光尊者也说：“在我之后，只有闻思究竟的人才能证悟无上的大圆满。”依靠传承上师的教言我们也知道：外道中也有类似大圆满法语的教言，如果没有闻思的智慧则难以辨别，这样盲目修持下去很容易误入歧途。所以，只有闻思究竟成就真实思慧，才能不被任何违缘摧毁，也才能真正成就修行。

或许有人认为：“中观因明的观察只是增加分别念而已，我们不需要这些，只要如如不动安住在自己的本具智慧中就可以！”如果你真能安住当然很了不起，我们也很随喜。但是，末法时代的众生邪分别特别炽盛、串习时间也相当长久，如果没有殊胜的福德智慧，要安住恐怕有点困难。并且，中观因明的智慧也并非一般的分别念，一般的分别念是轮回之因，而断除分别的无我智慧则是解脱的根本，对于这样的智慧每日都作观察、忆念，岂能不断除轮回？因此，千万不要认智慧为平庸的分别念，一定要了知它们的差别！

作为三宝弟子应当深深反思：世间人学唯物论也能让这些遍计见根深蒂固地扎根在相续中，为什么我们闻思佛法这么多年还是会被环境轻易改变？就是因为没有真实的定解。学习中观的目的就是要以观察断除实执，从而树立

不可动摇的定解以便趋入真正的修行。当然，这需要一段时间，不可能听一堂《中论》课就完事，不是那么简单。所以，我们应该有一种恒心，有了这种态度修行一定会有进步。

学了本品至少要有这样一种认识：作作者只是我们面前的幻相，从暂时来讲它们的本体是空性的，从究竟来讲执著空性的分别念也要消于法界。如果能对这个道理生起定解，那么自相续生起真正的中观见就不会很困难。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非作者使作者，如是受想行识亦非作者使作者。若色至识非作者使作者，此是般若波罗蜜。’”“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非善，非不善，受想行识亦复如是。若色至识非善非不善，是名般若波罗蜜。’”

《摩诃般若波罗蜜经》云：“舍利弗言：‘婆伽婆，无作是般若波罗蜜。’佛言：‘作者不可得故。’”

《涅槃经》云：“耆婆语阿阇世王云：‘大王，若闻佛说无作无受，王之重罪，即得清净。’”

《入菩萨行论》云：“幻境非实有，能见心亦然。”

《中观根本慧论·观作作者品》传讲圆满

九、观本住品

戊二、（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

本品观察本住。所谓本住，即本来安住之义，就是人我。

释迦牟尼佛涅槃后二百年左右，佛教声闻宗分裂成四大部，然后又逐渐分成十八部。其中多数宗派认为人我不存在，但正量部、犊子部、贤道部、郁多罗部、法藏部这五部的论师认为人我存在，其根据是：如果人我不存在，谁转生轮回、谁获得解脱？因此人我必定存在。这五派都承许人我，但承认的方式稍有不同，有的说人我以不可思议的方式存在，有的说以能依所依的方式存在，等等。

除了学习中观的极少数人以外，世间人都认为人我存在。上至国家总统，下至街头乞丐，人人都认为有我。虽然对“我”的理解千差万别，各种各样，但总的来讲他们都认为有一个我存在。虽说有“我”，但却没有什么成立的理由，只是觉得有一个“我”存在。如果问：“我如何存在呢？”他们也说不出什么道理，更不会去观察在前世后世、身心五蕴中哪里有我，也不敢观察。不仅一般的工人、农民，就是文

学家、科学家对于“我是什么”也极少观察。如果有人真的去观察或许也不难通达无我。

关于人我，外道与佛教以及佛教内部之间都有相当多的辩论。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，对于这些内容都讲得非常细致，此处我们不作广说。

己一、（破人我之自性——观本住品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分三：一、破受者；二、以此理破受；三、彼二摄义。

辛一、（破受者）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

壬一、（说对方之宗）分二：一、承许人我存在；二、人我存在之理由。

癸一、（承许人我存在）：

> **眼耳等诸根，苦乐等诸法，**
> **谁有如是事，是则名本住。**

如果谁具有眼耳等五根以及苦、乐等诸法，则其可以称为本住。

正量部认为：谁具有眼耳鼻舌身五根、苦乐等感受，谁就是本住；由于人我具有以上诸法，所以人我是本住，故人我存在。

颂词中的本住即在众生相续中本来安住之法，其实就是人我。静命论师的《中观庄严论

自释》中对人我的认定有广泛论述，比如内道正量部等认为有一个不可思议的人我，有的外道认为人我是大自在天的本体，有的外道认为是梵天的本体，等等。虽然对人我的认定不同，但在以它作为领受者这一点上，各派是一致的：对于所领受的一切法，眼等五根、色等五境、苦乐等感受，只有人我才能领受。比如我可以以眼根见色，以耳根听声，也可以享用自己的房子、念珠。总之，承许人我的宗派都认为人我是受的主体，一切所受法都由它享用。

对于受法或所受法，鸠摩罗什大师译为“眼耳等诸根，苦乐等诸法”，藏文为“见法等”。大家在后面看到“见法等”应理解为眼根等见法乃至闻法、觉法、知法……这两种表达方式的意思完全相同。所以，只要领会了意义，不同的译文或解释不但不会障碍理解，反而会从不同侧面让你加深理解。

癸二、（人我存在之理由）：

若无有本住，谁有眼等法？
以是故当知，先已有本住。

如果没有本住人我，那么谁具有眼等五根以及苦乐等法呢？因此应当了知本住先已存在。

如果不存在本来安住的人我，那就无法具

足眼耳等五根，也无法享用苦乐等诸法。没有人我只有眼睛能不能见呢？不可能。就如一具尸体，虽有眼睛但并不能见，因为尸体上已没有人我存在。由此可见，只有人我存在，才能具足眼耳鼻舌身五根，才能享用痛苦、快乐的感受。如一切资具用品都是因为先有人我才能成立。如果人我不存在，那么五根、苦乐等都犹如石女儿的食品一样不能成立。由于这种情况不可能出现，所以人我必定首先存在。

壬二、（破彼宗）分三：一、破领受者于一切领受法前成立；二、破领受者于分别领受法前成立；三、破领受者存在之理。

癸一、（破领受者于一切领受法前成立）分二：一、破立我之因；二、破不观待我之因。

子一、（破立我之因）：

若离眼等根，及苦乐等法，
先有本住者，以何而可知？

如果离开了眼等诸根以及苦乐等法，又凭什么了知本住人我先存在呢？

领受者可以分共同与局部两种，共同领受者是人我，局部领受者是眼等诸根，但总的来讲领受的主体还是人我。对方说人我本住首先成立并由它领受诸法，然而这样的领受者以何而成立呢？我们知道，领受者必须观待所领受

的法才能成立，离开了所领受之法，它的成立之因也就不存在了，因不具足时人我如何建立呢？无法建立。就像财物不存在，拥有财物者也无法成立一样。所以说人我本住首先成立不合理。

前几品破法我，从本品开始破人我，破人我有好几品，希望大家认真学习。作为修行人，破除我执很重要。打破不了我执，反而为了“我”吵架、打架，这说明中观学得不好。以前霍西堪布曲恰讲课时说：“胜义谛无人无法、离一切戏论，大家不要认为已经懂了这个道理，待会儿下了课，如果你的鞋子被别人穿走了，就生起极大嗔心，说明你连人无我还没有懂。”所以我想，下课以后大家应当结合实际生活修习人无我，不要总是为我而执著。如果有道友说：“你怎么怎么不好，你如何如何……”你马上也跟着：“你为什么这样对我说话？”那谁都会觉得：执著这么大，看来人我一定是存在的！我讲了半天对你的人我却没有一点损害，那也就没有什么意义了。

有的道友每天都是：我的房子、我的墙壁、我的水沟、我的牛粪棚……不懂人无我的人就是这样。而通达了无我的人从来不会执著这些，他们心胸豁达：我的牛粪棚和你的牛粪棚，没

有什么差别！“我”本来就不存在，哪里有我的牛粪棚？没有石女儿，哪里有他的牛粪棚……

子二、（破不观待我之因）分二：一、不观待因极其过分；二、若如是承许则有妨害。

丑一、（不观待因极其过分）：

> **若离见法等，而有本住者，**
> **亦应离本住，而有所受法。**

如果离开所受的见法等本住可以成立，那么也应在离开本住时成立所受法。

上一颂指出人我在所受法前成立则有无因的过失，本颂抉择受者与所受法互不观待的过失。我们知道，受者依所受法才能成立，所受法也要依受者才能成立，就像上一品的作作者是互相观待的关系一样。如果离开见法等所受法仍能成立本住，那么离开本住也应能成立所受法。比如，具有财产的人才叫富人，为富人所有的财产才叫富人的财产，二者是观待的；如果离开财产也叫富人，那为何不存在离开富人的富人财产呢？这样的结论合理吗？显然不合理。富人不存在怎么会有他的财产呢？同样的道理，在本住人我成立之前，绝不可能成立它的所受法。因此，本住受者与所受法只能观待而有，不承许观待是极其过分的。

学习本品，我们应力求对人无我获得甚深

领会。本品很殊胜，如果是利根者，只要稍加指点就能通达人无我的真实意义。众生因为有人我执而在轮回中流转，何时断绝人我执则出离轮回，法我执也会逐渐消失。

丑二、（若如是承许则有妨害）：

以法知有人，以人知有法。
离法何有人？离人何有法？

依所受法才能了知人我存在，依人我才能了知所受法存在。离开所受法哪里有人我？离开人我哪里有所受法？

此处所遮破的是实有的人和法。颂词里的“人”指人我本住，“法”指所受法。本来人和法互相观待而有：依靠所受法才能了知有人我，比如依靠见法才能了知见者存在，依靠听法才能了知听者存在；依靠人我才能了知所受法存在，比如依靠见者才能了知见法，依靠听者才能了知听法。但对方承许所受法前有本住，这就有极大妨害。因为，你们说先有人再有法，这就等于说二者各有自体，然而真实的情况是二者必须观待才能成立，如果不相观待则二者连自体都无法成立。既然如此，离开法哪里有人？离开人哪里有法？

在宗喀巴大师及佛护论师的注释中都宣说了以上的推理方式。《佛护论》又特别指出：前

两句首先明确了人和法的观待性，后两句则以反问的方式遮破对方。意思是说，在陈述了领受者与所受法之间存在观待性这一基本道理之后，中观宗以反问方式指出：所谓前后存在、各具自性的人法根本无法建立。

虽然断除我执并不容易，但以理了知无我并不困难。我们知道，人我是依靠五蕴而假立的法，就像黄昏时见到绳索而误认为毒蛇一样，绳索相当于五蕴，毒蛇相当于人我。何时我们不再执绳索为毒蛇，由执毒蛇而引发的恐惧就会消失；同样，何时我们以理通达无我不再执五蕴为我时，由执我而引发的痛苦就会消失。

癸二、（破领受者于分别领受法前成立）分二：一、说对方之宗；二、破除彼宗。

子一、（说对方之宗）：

一切见等前，实无有本住，
见等中他法，异时而分别。

在一切见法等之前确实无有本住，但在见等个别所受法前却存在人我，因为见等法可以异时分别成立。

本颂是犊子部的观点。犊子部认为：在一切见等所受法前确实不能成立本住人我，因为这有无因的过失，但在个别所受法之前却存在本住人我。比如，眼根见色法时观待眼根的人

我本住肯定存在，而闻、嗅、尝、触等法尚未成立，也就没有观待它们的人我，因为见与闻嗅尝触等可以异时分别存在，所以我们承许人我在见等个别所受法前成立，这样也避免了无因的过失。

子二、（破除彼宗）分二：一、以前理而破；二、以观察而破。

丑一、（以前理而破）：

一切见等前，若无有本住。
一一见等前，云何能知尘？

如果在一切见法等前无有本住，那么，在一一见等所受法前，又如何有本住来了知外尘呢？

犊子部认为：虽然在一切见等所受法前无有本住，但在个别所受法前却存在本住。对此，中观宗反问道：既然一切所受法前没有人我，那在部分所受法前为何会有人我呢？比如，所有的人都不在，还说有一个人在则不合理；一百个人全是盲人，却说其中有一人能见则不合理。既然你们已承许一切所受法前没有人我，那就不应再承许在个别所受法前存在人我。因为这些说法违背了总相和别相的逻辑，都有自相矛盾、毫无实义的过失。

丑二、（以观察而破）分二：一、非同时有

多我不合理；二、同时有多我具过失。

寅一、（非同时有多我不合理）：

见者即闻者，闻者即受者，
如是等诸根，则应有本住。

如果见者即是闻者，闻者即是受者，那么就可以说在个别所受法前存在本住。

犊子部坚持认为：在个别的所受法前存在人我非常合理，因为人我可以首先以见柱子而成为见者；然后以听声音而成为闻者；之后再以感受苦乐而成为受者……

中观宗破曰：由于存在见者、听者、受者等诸多类别，本住人我也应该有如是之多；但这显然与对方最初的观点相违，因为对方所承许的人我是实有、唯一的体性，并非多体。要避免这样的过失，就必须成立一个前提：见者即听者，同时也是受者，只有这样人我才能统一而成为对方所认可的本住人我。然而，见者可否成为听者、受者呢？显然不可能。见者以见色法而成为见者，听者以听声音而成为听者，受者以感受苦乐而成为受者……由于各自的体相不同，所以见者不能听，听者不能受……如果见者即是听者，那么眼根就能既见色又听声；如果听者即是受者，那么耳根则能既听声又感受苦乐……这样则一片混乱。因此，对方的观

点不合理。

寅二、（同时有多我具过失）：

若见闻各异，受者亦各异，

见时亦应闻，如是则神多。

如果见者、闻者、受者等各自为异体，那么见色时也应听到声音等，如是则有众多人我的过失。

此处的“神”是指本住人我。有人认为：非同时建立人我不成立，但在同一时间中一个人我可以领受多法。比如一个人可以一边看书、一边听音乐，同时还可以感受内心的安乐。可见，人我还是可以在个别所受法前成立，但见者、听者等并非一体，而是异体。

中观宗破曰：如果见者不是听者、听者也不是受者，那在一个相续中就应该同时存在见者、听者、受者等，这样的话，见时可以听，听时也应能见，如是则有众多人我的过失。为避免众多人我的过失，对方不得不放弃见者、闻者、受者等各异的观点。

我以前读过海外观音上师著的《抉择未来》这部书，书中说：所谓的我肯定是虚妄的，如果不是虚妄则应该有实质性，但实质性并不成立。比如，我叫丹增嘉措，我要吃东西，我要睡觉，我要做事……如果在这个身体上真的可

以成立这么多实质性的我，乃至认为我们安立的每一样东西都真实存在，那就会有很多过失。在座的诸位一定不会这样承认。因为你们只见到一个虚假的身体和一个虚假的心结合在一起，除此之外哪里有一个真实的我？

癸三、（破领受者存在之理）：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，

所从生诸大，彼大亦无神。

眼耳等五根以及苦乐等诸法都是从四大所生，四大中也没有人我。

对方认为：虽然人我在见、闻、受等所受法前存在，但并非无因，人我依地水火风四大而成立，成立以后便可领受见闻受等所受法。

中观宗破曰：以四大为因同样不合理，因为在地水火风四大中也无有“神”。为什么四大中也没有人我或不能成立人我呢？其遮破方式与前文一样：先有人我还是先有四大？如果先有人我，即人我不观待四大而有，那人我就成为无因，这显然不成立。如果四大先有，即四大不观待人我而有，那么四大也成了无因，就像不观待富人的财产无法成立一样。因此，无论四大在后在前都无法成立人我，虽然它可以成立其他所受法，但却不能作为人我的施设处。

本颂遮破人我之因的推理与前文基本相

同，所不同的是人我的因有区别：前面以见闻受等所受法来成立人我，此处则以见闻受等之因——四大种来成立人我。

我们再对受者与所受法进行一下归纳：受者是指人我本住，所受法就是法我（这是引申的意义）。所受法从能取上讲就是眼等诸根，从所取上讲就是色等诸尘，这些都包括在五蕴中，五蕴即是一切有为法。可见，虽然本品主要抉择人无我，实际上也抉择了法无我。

辛二、（以此理破受）：

若眼耳等根，苦乐等诸法，
无有本住者，见等亦应无。

如果眼耳等根、苦乐等法皆无有人我本住，那么见等所受法也无法成立。

通过前面的观察可以了知，在眼耳等根以及苦乐等法上根本不存在人我。没有人我，则见等所受法也无法成立。因为，色声等外境、眼耳等根以及苦乐受等法都依人我而有，有了人我才能成立我的感受、我的眼根，也才能成立见到柱子瓶子、山河大地等等；没有人我则一切所受法就没有依处从而无法成立。就如一棵树没有根，它的茎、枝、叶、花、果也无法生长一样，遮破了人我，人我所领受的法也就遮破了。

本品主要抉择人无我。众生为无明习气所覆盖，再加上未遇善知识开导，因而始终执著有我，未悟无我则只能在茫茫轮回中流转，从而深陷苦海。对于此理，只要我们回顾自身经历，应当会有深深体会。若能以智慧宝剑从根本上斩断人我执，那对形形色色诸法的执著也就自然消失。作为修行人断除我执非常重要，我们闻思的目的就是要断除相续中的我执，如果未断我执则始终不能出离轮回。《入中论》亦云："最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。"要断我执首先应以智慧抉择人无我，再依上师窍诀励力修持，久而久之即可断除无始以来的严重我执从而出离轮回。所以，不论智者还是愚者，最初抉择人无我都相当重要。

那如何抉择人无我呢？首先应再三观察所谓的我到底在哪里？在见闻受等所受法之前不可能，之后也不可能。那它是否依四大而生或像唯物论所说的那样：在大脑、细胞等的积聚中存在人我？也不存在。这样观察下来，在任何施设处中都未发现人我，从而即可打破我执。当然，这主要是本品的抉择方式。其他抉择方法还有：本论《观燃燃者品》、《观我法品》中的二相推理、五相推理；《入中论》中的七相推

理;《入行论·智慧品》观察指甲、头发、牙齿、血肉等都不是我;《中观宝鬘论》依地水火风空识六界抉择人无我;全知麦彭仁波切所作的一个修法引导也讲述了如何以实修断除人我执。不论我们依何种方式,只要能将人我执消于法界,那我所执也不复存在。

当然,即使我们以理通达了无我也不可能当下断除我执,这需要一段过程。可能有些道友会觉得:上师传讲无我道理时自己的确有一些领悟,但过了一段时间后,我执又和从前一模一样,好像并未减退。其实,我执我所执并不能轻易断除,它只能以修道力渐次断除,并非有了无我见我执马上就消失了。在《澄清宝珠论》中也有幻师虽了知幻女无实,但由于习气仍生贪心的教言。尽管如此,这并不能否定闻思中观的利益,而生起无我见的利益更是不可思议。有的道友暂时也许没什么体会,但只要长期坚持下去就会有一定收获,看一下在学院长期闻思的道友就会知道,他们跟刚来的道友有明显差别,从接人待物、言行举止中可以看出他们的我执非常轻微。所以,只要我们不断闻思,我执一定会有所减轻。

说这些话就是为了让大家认清两点:第一、一定要清楚闻思的目的;第二、一定要认识闻

思的重要性。不清楚闻思的目的,整天闻思也没有多大意义。不知道闻思的重要性,认为以此不能断烦恼,就会去盲修瞎炼从而误入歧途。这实在可怕!

辛三、(彼二摄义):

见等无本住,今后亦复无,
以三世无故,无有无分别。

在见等一切所受法前无有本住,与其同时、之后也都无有本住,以三世皆无本住的缘故,也就不存在它是有是无的分别。

见等所受法前无有本住,如果有本住则有无因的过失,这在前文已作了观察;与见等所受法同时也无有本住,这可以直接观察五蕴的本体:若有本住则有多我的过失;在见等所受法之后也无有本住,若有本住见等所受法则成了无因。既然在三世中都没有人我,那对于人我有和无的分别又从何而来呢?没有人我就不可能生起有的分别,没有有的分别则无的分别也不成立。这种抉择方式非常殊胜。

无始以来我们因未见无我空性而流转于迷乱的世间,今生若有缘现见无我真相定会深感稀有,并发出感叹:"不存在的东西,为什么执著是我?"那时候,我们一定会对释迦牟尼佛和龙猛菩萨等证悟万法真相的大师们生起极大

信心，并对未通达真理的众生生起强烈悲心。信心与悲心是成佛的基础，经云：“一切白法的根本就是信心与悲心。如果此二者一一具足，则可获得所有清净法。”对佛陀生起信心，并且为一切有情的利益而希求佛果，无我智慧再再增上、永不退转，到那时方可说我们的闻思修行已经获得成功。证悟无我空性的同时一定会对众生生起悲心，这是法尔规律。当自相续真正通达无我时，见到众生将不存在的东西执为存在，将不净的东西执为清净，自然而然会生起悲心。《中观庄严论释》云：“如此的世俗菩提心对于真正证悟胜义菩提心的补特伽罗来说始终不会分离而生起。”意思就是说，证悟了空性对众生的悲心也肯定会具足，真正生起悲悯一切众生的大悲心也一定会具足证悟空性的智慧。相信大家在学习《中观庄严论释》对最后一偈的注释时，对这个道理会有甚深的体会。

依靠龙猛菩萨的智慧，我们已抉择了人无我。虽然了知了人无我，但要像以前的高僧大德那样毫无执著，除个别利根者以外恐怕很困难。但我相信只要大家以智慧不断观察，就不可能不对相续起到帮助。在闻思修行过程中，思维相当重要。懂得人无我后，每天至少要抽出短暂的时间对人无我及一切万法空性进行思

维串习，这极为必要！人生短暂，我们何时离开人间也很难说。在短暂一生中，不管是外在地水火风的灾害还是内在四大不调的病苦，各种违缘接踵而来，所以我希望大家尽量以闻思所得饶益自相续，这相当重要。

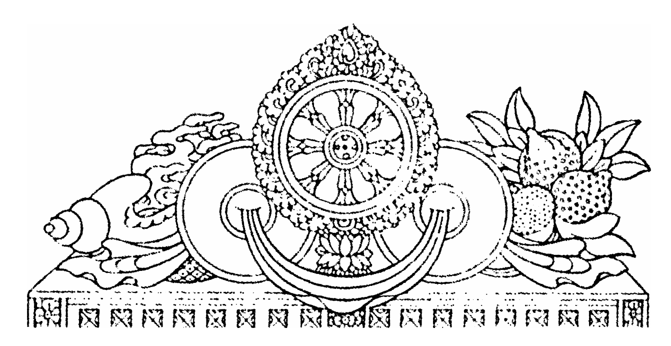
庚二、（以教证总结）：

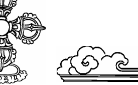
《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无见者使见者，受想行识无见者使见者，若色至识无见者使见者，此是般若波罗蜜。复次色无知者见者，受想行识无知者见者，若色至识无知者见者，此是般若波罗蜜。’”

《入楞伽经》云：“正智慧观察，自性不可得，是故不可说，及说无体相。”

经云：“诸行以我与我所空。”“若无众生，则寿命不可得。诸法如泡、如芭蕉、如幻、如虚空之电、如水月亦如阳焰。”

《中观根本慧论·观本住品》传讲圆满





十、观燃可燃品

己二、（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

本品观察燃与可燃，也即观察火与薪。犊子部坚持认为人我存在，并以火和木柴的比喻来成立人我。为了打破对方对人我的执著，本品以理证遮破这一能立。

庚一、（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一、（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

癸一、（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子一、（破火薪一体成立）：

若燃是可燃，作作者则一。

如果能燃的火即是可燃的木柴，那么作者与作业就有成为一体的过失。

对方认为：因为人我与所受法互相观待而有，所以二者肯定实有存在，就像能燃的火和

所燃的木柴互相观待而实有存在一样。

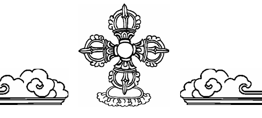
中观宗问：火和木柴是一体还是异体？如果对方说火和木柴是一体，那么作业与作者就成为一体。如果作业与作者可以成为一体，那么陶师与瓶子就成了无二无别，修路的工人与道路也成了无二无别……对方显然不会这样承认，因为这与现量相违。人们明明见到：陶师是陶师，瓶子是瓶子……再愚笨的牧童也不会这样承认。

到底什么人承认火和木柴一体呢？数论外道。因为，他们认为一切世俗谛的法在自性中本来就存在且与自性是一体的关系，所谓的“生”只不过是后来明现而已。《入中论》等论典对这种自生的承许有详细破斥，大家可以参考。

中观宗承许火和木柴等虚幻现相在法界实相中无二无别，这有没有二者一体的过失呢？没有。因为，诸法的实相超离言诠，所以在实相中火和木柴谈不上一体的承许；而在名言中火和木柴等显现也并未泯灭彼此的差别，所以也不是一体。

子二、（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；二、以未接触而破。

丑一、（以太过而破）分二：一、发太过；



二、破离过之答复。

寅一、（发太过）分二：略说；二、广说。

卯一、（略说）：

若燃异可燃，离可燃有燃。

如果能燃的火异于可燃的木柴，那么离开可燃应有能燃。

对方认为火与木柴没有任何关系是别别的他体。破曰：如果火和木柴是完全分开的他体，就像瓶子和氆氇一样互不观待，那么离开木柴也应该有火，离开火也应该有木柴。因为，火与木柴必定建立在互相观待的基础上：依靠木柴才产生了火，有了火才有燃烧的木柴；没有火就无有能燃，木柴也就不叫可燃，没有木柴就无有所燃，火也就不叫能燃。所以对方的观点不合理。本颂的关键在于火和木柴互相观待而有，如果二者他体就否定了这一建立的基础。

或许有人会想：没有火也可以有木柴，比如我的牛粪棚就有很多木柴；没有木柴也可以有火，如工厂里没有木柴却有火。其实这些人还没有理解“木柴”与“火”的概念，人们习惯中所说的木柴只是木头，而此处的木柴必须具有正在燃烧的特点。实际上，可燃的才是木柴，能燃的才是火。牛粪棚里的木柴因为未被火燃烧，所以不是可燃，而工厂里的火也要依

靠其他所燃物，否则就不是能燃。

卯二、（广说）分二：一、应恒常燃烧等过失；二、不依靠因产生之过失。

辰一、（应恒常燃烧等过失）：

如是常应燃，不因可燃生。

则无燃火功，亦名无作火。

如果火与木柴是互不观待的他体，则有四种过失：应恒常燃烧、不因可燃而产生、无需燃火的功用、成为无作之火。

本颂四句分别指出了火与木柴他体的四种过失：

第一、恒常燃烧的过失。日常生活中，人们见到的火都有生有灭，当它的因——木柴具足时，火便燃烧；当它的因不具足时，火便熄灭。如果说火和木柴是互不观待的他体，那么火就可以单独存在。由于不观待因，那么火不是恒常不生就是常燃不灭。然而这种不随因缘而生灭的火是不成立的。

第二、不依可燃即可产生的过失。如果火与木柴是互不观待的他体，就如瓶子与氆氇一样，那么木柴就不是火焰的因缘，也就是说离开了木柴火照样可以产生。但这与现量相违：在名言中火必须依木柴、牛粪等可燃物才能产生，没有这些因火是不会产生的。

第三、无需燃火功用的过失。燃火本来需要一些功用，比如先捡木柴或牛粪，然后擦燃火柴点燃它们。如果说火不需观待因缘，那上述功用也就没有任何必要了。

第四、成为无作火的过失。火与木柴之间是作者与作业的关系，火是能燃的作者，木柴是所燃的作业，火正在燃烧的运动即是作。如果说火和木柴是完全分开的他体，那么能作所作的关系就无法成立，也就是说，火不是作者，木柴不是所作，这样一来作也无法成立。既没有作也没有作业就不应该有火，即便有火也只能称为无作火。但这种无作火并不成立，因为只要是火就会有燃烧的作与所燃的作业。

具有上述四种过失的缘故，火与木柴他体的观点无法成立。

辰二、（不依靠因产生之过失）：

燃不待可燃，则不从缘生。

火若常燃者，人功则应空。

能燃的火若不观待可燃的木柴，则有不从缘生的过失。火若能常燃不灭，那人们为燃火所作的功用则成无义。

如果火与木柴互不观待，如氆氇和瓶子一样成为他体，那么火就有不从缘生的过失。此处“则不从缘生”与前文“不因可燃生”基本

相同，无论如何，不从因缘生就不合理。华智仁波切在《大圆满前行引导文》中这样说：“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，其他一切都具足也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。”

如果火可以常燃不灭，那么人们为了燃火去买牛粪、找火柴等功用就成了无意义。此处的“人功”与前文的“燃火功”，在藏文中都是指勤作，并无意义上的差别，宗喀巴大师和果仁巴大师的《中论》讲义也未作详细分析。但从汉文的字面来理解，“燃火功”可以从生火时所作的功用来讲，比如用皮火筒（藏族烧火的工具，以牛皮等卷成筒状，用于吹火助燃。）生火等；“人功”则可以从人们准备燃火因缘所作的功用来讲，比如买牛粪等。可能这种区别是比较小的问题，所以在诸大讲义中都未作分析。

寅二、（破离过之答复）：

若汝谓燃时，名为可燃者。

尔时但有薪，何物燃可燃？

如果你们说燃时的木柴名为可燃则不合理，因为那时只有薪柴，哪里有什么燃与可燃呢？二者均不可得。

对方对中观宗上述的驳斥并不承认，他们认为二者虽是异体，但并非毫无关系，因为二者是在正在燃烧时建立各自本体的。即虽然火与木柴是异体，但二者互相观待的关系仍可成立：当火正在燃烧木柴时，火有热的本性，木柴有可以燃烧的本性，能燃的火即是燃，所燃的木柴即是可燃。

对方也不承许已燃未燃时有可燃，因为，燃烧之后能燃所燃都不存在，未燃时也不存在，所以这二时并无可燃。对方认为只有“燃时”——正在燃烧时才可以观待火而成立可燃。然而“燃时”并不成立，因为在已燃未燃之外，没有一个刹那属于燃时。如果说它是趋入燃烧的状态，那么它只能是未燃。既然是未燃，那时只有未燃烧的薪柴，哪里有燃与可燃呢？

《中论释·善解龙树密意庄严论》则直接抉择火无法燃烧正在燃烧的木柴。论云：“如果所谓的‘正在燃烧’是指木柴舍弃了原有的实体而变成火，则除了火以外没有其他的（木柴）。如果是指木柴并未舍弃原有的实体而是（以实有异体的方式）住于火中，那么火又如何能使木柴燃烧呢？它们相互之间并没有关联，成了互不观待的他体。如同东方的火与西方的木柴一般。”

丑二、（以未接触而破）分二：一、发太过；

二、破离过之答复。

寅一、（发太过）：

若异则不至，不至则不烧，
不烧则不灭，不灭则常住。

如果火与木柴为异体则无法接触，不接触则不能燃烧，不燃烧则不会有灭，火不灭则成了常住之法。

如果木柴和火是完全如瓶、柱一样的异体，那它们就不能“至”。“至”的意思是接触。《入菩萨行论》云：“不入则无合，无合则不遇。”由于互异的根尘与境尘无法互入故不能相合，不能相合则不能接触。同样的道理，由于火与木柴互为异体，所以二者的微尘不能互入，不入也就不能相合，不相合也就不会有真实接触。没有接触则不能燃烧，没有燃烧则不能因木柴的穷尽而使火熄灭，没有灭尽火就成了常住。但这是不合理的。因为火随因缘而生灭是无欺的现量，若有常住的火则违背现量。

以上抉择了燃可燃不成立，不仅如此一切观待的法在以智慧分析时都将被抉择为空性。关于证悟空性的方式，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“然而显宗双运义，依靠观察而抉择，密宗以自亲体验，成立自之觉性界。”所以，不管是显宗还是密宗，都必须通达心的

本体是空性，否则不会有解脱。因为众生束缚于轮回的根本就是执著，而不依空性则无法断掉执著，也就无法解脱。

实际上燃可燃等法都依六根而建立，全是假的。《三摩地王经》云："眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？"但现在有些佛教徒却不是这样，他们总是"今天我看见了什么，听见了什么……"好像学佛的目的就是这个。但这些并不重要。肉眼看到了什么，肉耳听到了什么……这些都不可靠，因为它们只是迷乱的幻觉而已。听说有些学密的人整天都讲一些奇奇怪怪的事："我梦见了什么什么，我看见了什么什么……"总是耽著在见闻上，这也是未树立正见的标志。当然，无上密法也有一些窍诀引导，比如观明点、光、佛像等，但这必须建立在通达本来清净的基础上。如果未能通达心的本来空性，那么观明点、光、佛像等都成了空中楼阁。空性是一切修行之基，修行人打好这一基础相当重要。

寅二、（破离过之答复）分二：一、对方之答；二、破彼之答。

卯一、（对方之答）：

燃与可燃异，而能至可燃。
如此至彼人，彼人至此人。




能燃的火与可燃的木柴虽是异体，但火仍能接触木柴。就如此人可以接触彼人，彼人也可以接触此人一样。

对方回答：火和木柴是异体则不能接触的说法不合理。燃与可燃虽是异体但可以接触，世间名言中就有"男人接触女人，女人接触男人"的说法；戒律中也有出家人不能接触异性身体的规定，既然有此说法与规定就说明肯定存在接触。因此，异体的火接触木柴并非不成立。

"如此至彼人，彼人至此人"这两句，藏译本为"男人至女人，女人至男人"，波罗颇蜜多罗所译的《般若灯论释》中为"如女至丈夫，如丈夫至女。"由此可见，《般若灯论释》的译文与藏文比较接近。如果大家觉得鸠摩罗什大师的译文比较难懂，也可以看我依藏文版本所翻译的译文，还可以参阅清辩论师的《般若灯论释》。这样就比较容易理解。

卯二、（破彼之答）：

若谓燃可燃，二俱相离者。
如是燃则能，至于彼可燃。

如果说能燃的火与可燃的木柴二者是互不观待、彼此相离的他体，则可以说火能够接触木柴。

燃可燃与男人女人并不相同的。我们也承认男人女人是互不观待的他体；但火和木柴却必须互相观待，没有火则不会有木柴，没有木柴也不会有火。因此，对方的比喻不成立。如果说燃可燃与男人女人一样是互不观待的异体存在，那么说燃能接触可燃也是可以的，但实际上火与木柴必须互相观待，与男人女人的比喻不同。

月称论师的《显句论》与清辩论师的《般若灯论释》都采用了上面的方式进行破斥。虽然颂词未直接遮破，但指出男人女人与燃可燃的不同之后，即可了知喻义不符，由此也就遣除了"接触"的可能。

癸二、（破彼之能立）分二：一、破观待之能立；二、破现量之能立。

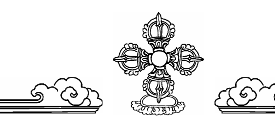
子一、（破观待之能立）分四：一、破前后之观待；二、破同时之观待；三、破成与不成之观待；四、摄义。

丑一、（破前后之观待）分二：一、反问；二、正破。

寅一、（反问）：

若因可燃燃，因燃有可燃，
先定有何法，而有燃可燃？

如果说依可燃的木柴而有能燃的火，依能



燃的火而有可燃的木柴，那么请问：首先必定有何法，才能成立互相观待的燃与可燃呢？

对方认为：正因为火与木柴互相观待，所以二者应为实有，因为凡是观待的法必定实有。

中观宗反问：既然依木柴而有火，依火而有木柴，那么木柴与火谁先存在才能成立燃与可燃呢？

寅二、（正破）：

若因可燃燃，则燃成复成。
是为可燃中，则为无有燃。

如果说依可燃的木柴而有能燃的火，那就有燃再次成立或可燃中没有燃的过失。

多数人认为依可燃的木柴才有能燃的火，比如中午做饭就是先准备牛粪然后才点火。如果先有火，再准备牛粪又有何用呢？

中观宗问：在可燃的木柴存在时是否有能燃之火？如果已经有火，那当依可燃的木柴再次成立火时，则有重复成立的过失。如果没有火，那可燃的木柴是如何成立的呢？如果说不依火也能成立可燃，那便有可燃中无燃的过失。因此，不论可燃的木柴之前有火无火，都无法成立燃依可燃而生。

此外，当可燃成立时，它是有实法；此时燃尚未成立，是无实法。无实法能否依有实法

而成立呢？当然不能。即使有三卡车木柴堆在那里，也不能依它们产生一个火星。因此，实有的可燃产生燃无法成立。

本品通过抉择燃与可燃遮破了观待关系，这是强有力摧破实执的方法。世间到处是观待的法，但这些观待法只是一种假立，并无真实本体，本品对此问题分析得非常细致。如果有人问：《中论》哪一品对遮破观待讲得最细？我们可以说第十品。所以，大家应当精进观察，再再串习，不要在一些琐事上分心太多。藏人很喜欢堆一些木柴在门口，特别是觉姆总是堆很多树丫。但有人看不惯这些行为：堆这么多木柴是不是要烧自己的尸体？上师如意宝也批评过：你们整天堆很多树丫有什么用呢……因此我们要知道，看上去并非无义的事情，对修行人来说可能毫无实义。

丑二、（破同时之观待）：

若法因待成，是法还成待，
若所待可成，待何成何法？

如果一法因所观待而成立，那么该法同样成为所观待之法，如果所观待的法自性有，那到底观待何法而成立何法呢？

对方回辩道：此二者并非以前后次序成立，而是在观待木柴成立火的同时，木柴也观待火

而成立，也就是说，二者同时互相观待而成立。

如果火观待木柴而成立，那么火也成了所观待之法，也就是说木柴也要观待火才能成立。如果木柴自性有则可以说火观待它而成立，但因木柴也要观待火才能成立，所以其自体不成，既无自体火又如何能观待它而成立呢？同样，木柴要观待火而成立，其本身也成为火的所观待之处。如果火自性有则可以说木柴观待火而有，但火也要观待木柴，所以其自体不成，没有火的自体木柴如何观待它而成立呢？因此，到底是谁观待谁而成立呢？

直接观察可知，同时成立的火和木柴并无观待。首先，火不观待木柴，因为二者同时存在。当木柴第一刹那成立时，火也同时成立，此时是否需要再拿木柴生火呢？当然不需要。其次，木柴也不观待火。正在燃烧的木柴在火成立的同时已成立了自本体，既然如此，它就不再需要观待火来成立自己。因此，同时成立的火和木柴不论以谁为能观待、谁为所观待，都不能成立观待。既不成立观待，二者的本体也就无法成立。

对于上述道理有一个非常好的例子可以说明：两人坐船过河，船只坏了，两人都落入水中，他们谁都没法自救，又如何救他呢？两人

最终都沉溺在水里。同样，所观待法与能观待的法二者本应相依而有，奈何谁都不能首先成立，所以到底谁能观待谁而成立呢？另外，以牛角为喻也可以说明同时的法无须观待。牛的两只角都单独成立，各自安住于自己的位置上，它们是否观待而有呢？当然不是，因为不论它们的产生还是存在，都不需要观待对方。因此，同时存在的法无需观待。

人们平时经常说这边那边、好人坏人、是非、长短等等，认为这是同时观待的法。但实际上，这只是分别念安立的假相。未经观察时，就像梦中的水喝了也能解渴一样，根识面前的这些迷乱显现也能起到作用。但真实观察时，一切安立都成了空性。

丑三、(破成与不成之观待)：

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

如果一法观待他法而成，那它的本体是否成立？若尚未成立，如何观待？若已经成立，何用观待？

对方认为火和木柴互相观待而有。破曰：是成立的火观待木柴而有还是未成立的火观待木柴而有？如果火尚未成立，如石女儿一样是无实法，那它如何观待呢？观待任何法也不可

能现前火的本体。如果火已经成立，那何必要观待呢？观待木柴是为了产生火，既然火已经有了就没必要再观待了。同样的道理木柴也不观待火：木柴若未成立则无法观待，若木柴已经成立则不必观待。因此，火和木柴互相观待而有的观点不合理。

丑四、(摄义)：

因可燃无燃，不因亦无燃。

因燃无可燃，不因无可燃。

依可燃无有燃，不依可燃也无有燃；依燃无有可燃，不依燃也无有可燃。

本颂是对上文的总结。从火的角度而言，观待木柴不能有火，前文以同时观待、非同时观待、成不成观待等作了观察；不观待木柴也没有火，没有所燃的木柴，怎么会有能燃的火呢？从木柴的角度分析，观待火不能成立木柴，这与前面的推理一样；不观待火也不能成立木柴，不观待火的木柴不叫可燃或所燃，只能叫木头。因此，不论火与木柴观待与否，都不成立实有。不仅如此，凡名言中观待的法，在胜义谛中都不存在。就如儿子与父亲，不论是否观待父亲儿子都不存在，不论是否观待儿子父亲也都不存在。因此，名言中的法在胜义中无法成立。

佛陀宣说了各种法，但最了义最究竟的就是人法二无我。既然本来没有人我法我，那众生为何耽著呢？这是迷乱习气所致，就像眼翳病人见到本来不存在的毛发一样。要想证悟空性，只有在理论上真正通达无我的道理后再进行修持，这样在有生之年或来世就能在自相续中生起开悟的智慧。那时一切痛苦和烦恼全都会销声匿迹。只有以闻思所生的定解才能引发这一切，所以努力闻思相当重要！

或许我们短期内难以证悟，但只要长期闻思修持下去，就一定能具备修行人特有的功德。就像世间受过良好教育的人，由于他们的成长环境不同于一般大众，自然就会具有不同于一般世人的优雅气质。同样，修行人以理通达无我、对空性生起信心以后，任何恶友、外道、逆缘都无法转变他们的定解，即使还没有开悟，行为举止也自然会流露出脱俗的气质。身处轮回，每一个人都会遇到困难和痛苦，但修行人不会像世人那样，虽然他们也会遇到痛苦，但因为通达无我的道理，痛苦也就没那么强烈。这是真正的修行人才会具有的特质。

所以，观察燃与可燃，一定要针对我执，因为我们的目的就是要破除它。在闻思过程中，如果我执越来越轻，这说明闻思已经有成效；

如果自我之心越来越强大，那说明我们还需要加紧努力。

子二、（破现量之能立）：

燃不余处来，燃处亦无燃。

可燃亦如是，余如去来说。

火不会从木柴以外的他法上来，木柴上也没有火；可燃的木柴也是如此，不从他法上来，火中也没有可燃。其他抉择方式则同于《观去来品》所说。

对方继续回辩：不需要这样详详细细观察，因为现量可见火燃烧木柴并可以之烧茶、做饭，所以火与木柴肯定是存在的。

破曰：既然现量见到了火，那火的来源是什么？是不是木柴以外的他法上有火然后来到木柴上？显然不是。因为木柴以外的他法沙土、瓦砾等本身就不是产生火的因缘。

木柴本身是否具有火呢？没有。劈开木柴其中绝对见不到火，既然没有火又怎么能说木柴中有火在燃烧呢？如果说木柴中无火也可以燃烧，那么水中也无火，为何水不能燃烧呢？

按照经部的观点，在火柴、木柴等因缘中有很多火的微尘，这些火尘分散而住，当因缘具足时通过摩擦就会起现火星，火星集聚则出现火焰，火焰增大就出现熊熊烈火。名言中这

样安立是合理的，法称论师也说：“若入观外境，我依经部梯。”在胜义中，经部所许的火尘以遮破微尘的方式就能遮破。

承许因果同体的数论外道认为火在木柴等因缘中存在，只不过不明显，当进行摩擦时火就会现前。对这种自生的观点，《入菩萨行论·智慧品》这样遮破：假如因中有果，则有吃饭就成了吃不净粪、无须勤作在种子里即可获得果实等很多过失。

既然缘与非缘都非火的来源，那现量所见的火又如何成立呢？

“余如去来说”是指其他遮破现量见的方式与《观去来品》所说相同。如：“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”此偈的观察方式套用于本品则为：“燃者则不燃，不燃者不燃，离燃不燃者，无第三燃者。”又如：“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”套用于本品则为：“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃。”

通过以上分析可以知道，以根识现量并不能成立火的实有。现实生活中生火、烧茶、做饭等都是假立的，就如梦中生火、烧茶、做饭一样没有丝毫真实性。

癸三、（彼二之摄义）：

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

所燃的木柴不是能燃的火；离开所燃的木柴也无有能燃的火；火不具有木柴；木柴不依靠火，火也不依靠木柴。

本颂是抉择人无我的五相推理。下面以喻义对照的方式，分别抉择火与木柴以及人我与五蕴的关系。

一、“可燃即非燃”，所燃的木柴不是能燃的火，二者非为一体。如果所燃即是能燃，则有作业与作者成为一体的过失，这明显违背现量。同样我也不是五蕴，人我对照火，五蕴对照木柴，二者非为一体。人我若是五蕴，蕴有五类，人我也应成五个；色蕴有十一种，受想行识也各有多种分类，若人我即是五蕴，则有人我变成众多的过失。此外，五蕴是刹那迁变的无常性，若人我是五蕴，那我也成了无常性。人们所执的人我是唯一、常有的体性，人我若与五蕴一体则人我成为多分、无常，因此人我与五蕴并非一体。

二、“离可燃无燃”，离开了所燃的木柴并没有能燃的火，二者非为他体。如果二者是他体，那离开木柴可以有火，离开火也可以有木柴，二者不必互相观待，但这是无法成立的。



同样，人我与五蕴也非为他体。我和五蕴若是他体，就像瓶子和氆氇一样分开存在，那离开五蕴应有人我，离开人我应有五蕴，但这并不成立，因为在五蕴以外不可能找到人我。众生唯一执五蕴的假合为我，在五蕴之外谁能找到一个我？以现量比量都不可得。因此人我和五蕴也非为他体。

三、“燃无有可燃”即火不具有木柴。具有存在两种情况：一、他体的具有，如天授具有财产；二、一体的具有，如火具有热性。但因火与木柴非一体、非他体，所以具有的关系无法成立。同样，人我不具有五蕴。人我无法如天授具有财产一样以他体的方式具有五蕴，因人我与五蕴不成立他体；也无法如火具有热性一样以一体的方式具有五蕴，因人我与五蕴不成立一体。因此，人我不能具有五蕴。或如上一品所抉择的那样，本住人我不成立，既无人我又如何具有五蕴呢？

四、“燃中无可燃”即火为所依、木柴为能依不成立。所谓所依能依，就如树上住有飞禽一样，树是所依，飞禽是能依。火与木柴要成立所依能依的关系，必须首先成立自相的他体法，然而离木柴之火与离火之木柴都无法成立，既然无法成立他体则不可说木柴依于火。同理，

我作为所依、五蕴作为能依也不成立。此外，若直接遮破人我与五蕴的自性，也可间接遮破能依所依的关系。首先观察人我，由于人我在五蕴之前之后以及同时都不成立，所以无有本体，既无本体就不能作为所依；再观察五蕴也无有实质，既然五蕴本体不成立也就无法作为能依。

五、由第四句的意义同样可推出火作为能依、木柴作为所依也不成立。

以上是五相推理。在《入中论》中，月称论师则以木车为喻，在五相的基础上再加零件的聚合以及形状都不成立木车就成了七相。

所谓的我虽然在二谛中都不存在，但就世间名言仍可假名安立，《入中论》云：“虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。”意思是说，虽然以七相理推求，胜义世俗中都无木车，但不作观察而随顺世间名言时，依车的支分仍可假名安立为木车。由此可知，虽然在瑜伽士的智慧或七相推理面前不成立人我，但在人们分别妄执前可以有假立的人我。佛陀也随顺世间这样安立。所以，对于何时说无我，何时说有我，我们应当有一个清晰的认识。

本论这一品，尤其是这一偈相当重要！希



望大家能以五相推理开发出真实的无我智慧。若能将上述推理深入细致地分析并融入自心，则可从根本上推翻并瓦解根深蒂固的我执我所执。以前许多中观论师及密宗行者都首先这样观察，直至相续中一丝一毫的疑惑都没有。所以这种观察尤为重要！

壬二、（以此理类推他法）：

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

以抉择燃与可燃不成立的方法，可以说明所受法与受者以及瓶子衣服等一切诸法皆不成立。

本品通过各种方法对燃可燃不成立的道理作了全面抉择，依靠这些方法同样可以抉择受受者不成立，依靠这些方法也可抉择瓶子、衣服等法我所摄的一切法皆不成立。《入中论》云："瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，应知皆如众生说，由佛不与世诤故。功德支贪相薪等，有德支贪所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。"因此，若能懂得一法空性，就可推知万法空性，《中观四百论》亦云："以一法空性，即一切空性。"对治烦恼也是这样，当通达了嗔恨心的本来面目时，就应该通达贪心、嫉妒等一切烦恼也是如此。

壬三、（呵斥所破之见）：

若人说有我，诸法各异相，
当知如是人，不得佛法味。

如果有人说存在我我所，诸法各具不同体相，我们应当了知这些人尚未获得佛法甘露味。

青目论师的注释讲"如是人"指犊子部等小乘宗派。这些宗派认为有我和我所，诸法各具自性以异相而存在。我们应当了知：不论是人我还是法我所摄的一切万法，其本体都是空性，《金刚经》云："凡所有相，皆是虚妄。"如果有谁认为存在人我法我，且法与法之间各具不同体相，那可以肯定他尚未通达佛陀的密意，尚未获得甘露般的佛法味。

什么是佛法味呢？缘起法就是佛法味。缘起有本来缘起，即远离四边八戏的境界；也有名言缘起，即万法依因缘而有的如梦如幻之生。通达了名言缘起和本来缘起，就绝不会再执著胜义实相中存在任何一法。那时候，就可以说已经品尝到佛法的甘露美味。名言中诸法有如梦如幻的存在，但都靠不住，就像水泡一样，水泡再大再好看，一吹气就灭了。同样的道理，不管人们执著的是人还是法，都经不起观察，一经观察任何法都无堪忍的实体。不仅以理证可以抉择诸法的空性，佛经也再再以比喻宣说

了诸法无实：如芭蕉树、如水泡、如彩虹、如梦、如幻……

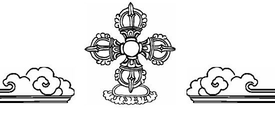
有人会想：我的身体这么坚实，怎么能用水泡为喻呢？它哪里像彩虹、像芭蕉树啊！其实这只是不观察时随顺分别心的一种执著而已。如果你懂中观的推理，一经观察就会发现这具身体的确跟水泡无别，它并不比彩虹、芭蕉树更真实。又有人会想：我的执著、我的心那样真实，怎么跟水泡一样呢？这也只是分别而已，一旦以理观察，一切执著就会像强烈日光下的雪片一样全部融化。《赞法界论》云："众生如谷声，远离一异体，远离生死性，正说汝了达。"因此，只有通达空性、不被缘起显现所迷惑的人，才能品尝到如甘露般的佛法妙味。而那些虽入佛门，但仍然执著人法的修行人，不知他们何时能品尝到这种妙味啊！

内道的部分修行人尚不得真正的佛法妙味，世间的芸芸众生就更不必说了。熙熙攘攘的大城市里，千千万万的人都在为了我而奋斗，有谁知道无我呢？没有人知道。不仅一般的世间人，即使是富有智慧的科学家、文学家、心理学家，乃至仙人、梵天、自在天等，他们除了对迷乱世俗中的现相有一点了解之外，有谁通达万法的真相呢？没有一人通达。了知这以

后，我们应对佛陀以及佛陀的追随者所宣讲的般若空性生起极大诚信。

大家信受并以理抉择无我空性以后，或许仍会有很多烦恼和痛苦，这也很正常。不要说我们，即使是阿罗汉以宿业成熟也要感受果报。但修行人与世间人完全不同，世人以为食物、感情、地位、名利、财产等全是真实的，而了解空性的人当烦恼涌现时稍加观察即可了达它如梦如幻的本质，即使修行不是很好，仅凭忆念这一甘露般的佛法正见也能顿熄烦恼热火。所以我想，以前为生活所苦恼的人，遇到佛法以后一定会从内心深处感到佛法的殊胜，相信大家都会有不同的感受。

学习了本品以后，我们应当利用每天接触火和木柴的机会，多作一些观察。能否推翻强有力的我执我所执，关键看自己在平常生活中能否作如理观察。当然有的道友信心很大，他们以稳固信心祈祷上师与本尊，通过上师及诸佛菩萨的加持，因缘聚合时就很容易生起无我的定解。但有的道友业力深重，邪见泛滥，要想很快生起定解恐怕很难。但不管怎样，只要在阿赖耶识上种下这么好的善法种子，不久的将来一定会开花结果。所以，不管是谁，遇到了这么殊胜的法都应该精进。



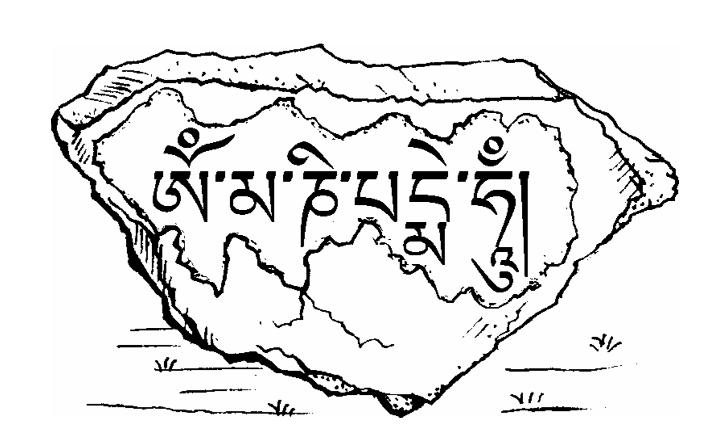
辛二、（以教证总结）：

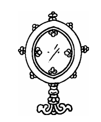
《梵天王问经》云：“离身不见法，离法不见身，不一亦不异，应当如是见。”

经云：“燧木及燧砧，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空。”

《三摩地王经》云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”

《中观根本慧论·观燃可燃品》传讲圆满






十一、观本际品

本品观察本际。所谓本际，即轮回的边际。关于本品，鸠摩罗什大师译为《观本际品》，波罗颇蜜多罗译作《观生死品》，藏文版本则为《观轮回品》。本品虽然是在生死或本际上抉择，但究竟要成立的内容却落在轮回的本体空上面。因此，多了解一些其他译本，对我们深入理解本品的所诠有很大的帮助。

关于轮回的边际有很多观点，按显宗的讲法，个体众生的轮回无始有终，总的轮回无始无终。《中观四百论》里有一个比喻：种子决定从因而生所以其前际无始，但以火烧焦后就有了终结；个体众生的轮回也是如此，虽然无始但终于涅槃。因为众生无边无际，如虚空一样不可限量，无法度尽，所以总的轮回无始无终；若众生有边，那众生早已被度尽，轮回早就空了。

有人会问：文殊菩萨发过大愿，一切众生成佛之后我再成佛；地藏菩萨也发过大愿，地狱不空誓不成佛。如果轮回无终，那两位菩萨是否永远不能成佛了呢？并不是这样，相反菩萨以这种勇猛的发心决定迅速成佛，并不会有众生全都成佛之后菩萨才成佛的情况。



以上宣说了世俗中轮回无有始终的道理，但有实宗却以此认为轮回实有存在。他们认为：既然轮回无始无终，就说明轮回存在；既然所依的轮回存在，则说明能依的生老死以及众生存在。中观宗回答：虽然世俗中可以说有生老死和轮回，但不能说胜义中也有生老死和轮回。《般若经》云："前际不可得，后际不可得，中部亦不可得。"这宣说了无有本际的道理。

有实宗和中观宗都说无始无终，那二者有何区别呢？有实宗说无始无终，是就轮回长远而言。中观宗说无始无终，旨在说明胜义中轮回本体是空性，轮回的前际远离有边无边，是不存在的体性；轮回的后际远离有边无边，也是不存在的体性。虽然都说无始无终，但有世俗与胜义的差别。

庚二、（破人我之所依——观本际品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

壬一、（破轮回自性成立）分二：一、轮回前后中间不成立；二、生死前后同时不成立。

癸一、（轮回前后中间不成立）：

大圣之所说，本际不可得。
生死无有始，亦复无有终。

若无有始终，中当云何有？

佛陀所说的"本际不可得"即生死轮回无有开始，也无有终结。如果无有始终，那么中际又当如何存在呢？

对方认为：轮回是存在的，因为佛陀说过："生、老、死之轮回无始亦无终。"既然轮回无有始终，那它肯定存在。轮回是众生流转的所在，既然存在流转之处，流转于其中的流转者人我肯定存在。

对方想以无始无终成立轮回，中观宗则以无始无终遮破轮回。中观宗认为：大圣佛陀的确说过"本际不可得"，也就是说，生死轮回无有开始，也无有终结。但此处所谓"无有始"，并不是指因为轮回太长久所以叫无始，而是指轮回之始并不存在。也就是说在真实胜义中，轮回的开始不是有也不是无，它完全是空性的本体。应当这样来理解轮回"无有始"。既然没有始，则不会有终。万法有了开始，才有它的存在及坏灭，没有开始，哪里有终呢？就如一个人以降生为开端，没有降生怎么会有死呢？或如鲜花以春天绽放为开端，没有绽放怎么会有凋谢呢？因此，轮回无有始也无有终，既然无有始终，那它的中际也不可得。

以上通过遮破轮回的前中后际而遮破了轮

回的本体。

癸二、(生死前后同时不成立)分三:一、略说;二、广说;三、摄义。

子一、(略说):

是故于此中,先后共亦无。

所以轮回中的生、老死无论是生在老死之前、后及同时都无法成立。

本颂开始遮破生老死。生老死是能依,轮回是所依。因为没有前中后的缘故,所以轮回的本体不成立,既然轮回不成立,那么个别补特伽罗的生老死也不能成立。为何生老死也不成立呢?此处略说:因为生在老死前、后及同时都无法成立。

子二、(广说)分二:一、生死非同时不成立;二、生死同时不成立。

丑一、(生死非同时不成立)分二:一、先生后老死不成立;二、先老死后生不成立。

寅一、(先生后老死不成立):

若使先有生,后有老死者,
生则无老死,不死而有生。

如果先有生后有老死,则会有生不具老死以及不死而有生的过失。

人们一般认为,众生及万法都是先有生——事物的最初现前;然后有老——事物在成长

过程中逐渐衰败;最后有死——事物的相续断灭。名言中这样承许是合理的。比如宣讲轮回痛苦时,人道的痛苦主要就是生老病死,这完全符合名言规律。但从实相角度而言,先有生后有老死则有两大过失:一、生不具老死;二、不死而有生。

首先,生不具老死。如果先有生后有老死,那么有情或万法产生时就只有生相而没有住灭相,没有住灭相就不能成为有为法,因为要成立有为法必须具足三相。按《显句论》的观点,如果生时无老死,那么生的本体一旦成立就不会老死,如果有这样的生,那它就成了常住不灭的无为法。

其次,不死而有生。如果先有生后有老死,那么生之前有无老死呢?有老死则违背自宗;无老死则成了无因,若是无因生则与顺世外道无别。顺世外道认为:众生先无而后有,即不以前世的死亡为因。宗喀巴大师的注疏还说:如果生之前无有老死,则与现量相违。现实中有很多人可以回忆前世,既有前世必定有前世之死,因此生之前决定有死。如果不是这样,回忆前世也就不可能了。

由于具有上述两种过失,所以先有生后有老死的观点不成立。



寅二、（先老死后生不成立）：

若先有老死，而后有生者，

不生有老死，无因岂能成？

如果先有老死后有生，则应成立未生有老死。然而，若无有生因，岂有老死果呢？

若有人认为：先有老死后有生，这样合理吧？这也不合理。如果老死之前没有生，那么老死则成了无因。生是老死的因，无生岂能有老死？若无生也有老死，那么无生的虚空也应存在老死，这显然是不可能的事情。生而有死，这是万法的自然规律。如果说先有老死之后有生，这就违背了世间名言的基本规律。佛经亦云："有为法依生而灭。""如是有为法，皆由因而生，生后趋向灭，此为诸法性。"

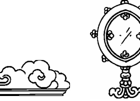
人们经常说生死轮回，从某个角度讲生死就是轮回的异名，而此处生死是观待众生的一期生命而言，它的相续不断则构成了轮回。有生死就有轮回，这只是众生的分别而已，以上述两种方式抉择时生老死皆了不可得。

丑二、（生死同时不成立）：

生及于老死，不得一时共。

生时则有死，是二俱无因。

生老死不能于同一时间共存，若能一时共存，则有生时有老死及生与老死皆成无因的过失。





认为生与老死可以同时成立会有两种过失：一、生时有老死；二、生与老死皆成无因。

首先，生时有老死。《显句论》中说：若生与老死同时，则有光明与黑暗并存的过失。生和老死完全相违，生的性质不是毁灭；老死的性质也并非新生。如果说生和老死可以同时共存，那么光明与黑暗也应共存；而一个人也可处于既生又死的状态，但这是无法成立的。因此，若生时有老死则有相违的过失。

其次，生老死皆成无因。按世间因果正见，众生的新生必以前世的死亡为因。除了顺世外道以外，凡具有正见者都认为：众生死后即成为中阴身，以中阴身而结生，结生之后则有了有情的新生。但如果生与老死同时，则否定了生之前的老死，生之前没有老死，生即成了无因。而且，世人都认为：先有生然后有老死，生为老死的因。如果说生死同时，那在死之前就没有经历生，这样死就成了无因。

此外，生与老死并存也否定了二者互相观待的关系，《显句论》中说：同时存在的生与老死，如牛角一般不相观待，这种观点非常低劣，在名言中也无法成立。

或许有人会说："有些小孩刚生下来就死

了，这难道不是生死同时吗？”这是未经观察的语言。因为所谓生是指生命的新生，即中阴结生的刹那，此时生命刚刚孕育，如何会有死？而小孩一生下来就死亡，这说明小孩在胎中已死或生下来以后立即死亡，但这并非生死并存，因为在生命新生的刹那死亡无法存在。

子三、（摄义）：

若使初后共，是皆不然者。
何故而戏论，谓有生老死？

如果生在老死之前、之后及同时皆不成立，那为何还要戏论说有生老死呢？

修理机器时，某个零件安装在上面、下面、中间都不行，那我们只得把它扔掉。同样的道理，生在老死之前、后、同时都不行，除此以外也没有其他的存在方式，那何必还要戏论说有生老死呢？因此，只要是正直、讲正理的人，都应信受无生老死、无轮回的道理。全知麦彭仁波切说过：讲正理的人一定会信受真理；不讲正理的人则不接受任何理证，也不遵循任何轨道。

我问过一位小道友：“你懂不懂中观？”他说：“有时候懂，有时候不懂。”“为什么不懂？”“中观啥都破，什么都破完了，那学完中观以后该怎么办呢？”或许还有很多道友会这么想：

“中观学完了以后，什么都没有了，怎么办呢？会不会剩下如来藏？涅槃？……有没有不破的法，让我有依靠的余地？”中观很深，只有大乘根机者才能接受。那些小乘根机以及只具有世间正见的世间人肯定难以接受：如果没有三世因果，没有生死轮回，没有我，没有如来藏，没有涅槃，那我们行持善法断除恶业还有什么意义呢？不要有这样的疑惑，在凡夫根识前如梦如幻的存在的确不容置疑，但从诸法本体的角度完全可以说万法不存在。懂了这个道理，大家就应当信受无轮回、无生老死的道理。

对于实执严重者，龙树菩萨呵斥道：你们为什么还要执著生老死这些戏论呢？月称论师在《显句论》中说：对圣者而言，一切万法无有戏论，远离生死始终；愚者却一直认为存在生死始终，这完全是不符合真实的妄执。圣者们已清晰了达万法的本体，我等凡夫何时才能如是了悟啊！

在座的道友若想一时之间超凡入圣，可能非常困难，但我们一定要清楚：自己始终处在迷惑之中，所思所想、所作所为全都不符合真实。这一点一定要清楚！就像一个犯人，如果他知道自己的所作所为是错的，那他就有改正的机会；如果始终认为自己的所作所为合理合

法，那他就不会有自新的机会。同样的道理，如果我们不肯回头，那就无药可救；如果明白自己由于服用了无明烦恼的毒药才导致了这一切迷乱的显现，那我们就有出离轮回的机会。因此，只要大家努力闻思修行中观，就必定能将内心浓厚的实执断掉！但这一定要下功夫。

壬二、（以此理类推他法）：

非但于轮回，本际不可得。
诸所有因果，及相可相法，
受及受者等，所有一切法，
如是一切法，本际皆亦无。

不仅轮回的本际不可得，所有因与果、法相与事相、受及受者等一切诸法的本际也都了不可得。

以上抉择了轮回的前际、后际、中际皆不可得，从而成立了轮回本体空性。以这种抉择方式，也可以类推因与果、法相与事相、受与受者等所有一切法的本际都不成立。怎样推呢？比如说因果（种子是因，苗芽是果），如果种子在苗芽之前，由于种子位时没有苗芽，种子就成了常有；或因为种子之前没有苗芽及果实，所以种子成了无因。如果种子在苗芽之后，由于苗芽不因种子而有，所以也成了无因生。以上是种芽非同时不成立。如果种芽同时，则二

者因互不观待都成为无因。再比如相可相法，如果法相在事相之前，那由于法相存在时没有事相，所以法相成了常有；或因法相之前没有事相，所以法相成了无因。如果法相在事相之后，由于事相不以法相而成立，所以事相就成了无因生。这是法相事相非同时不成立。如果法相事相同时，由于二者互不观待，都成了无因。了知了上述推理，则可以推知一切法皆无本际。

利根者通达一法无常即可推知万法无常。比如当我们以"柱子是无常，以所作性故"的推理，了知这根柱子的无常以后，即可推知整个经堂的柱子是无常，藏地汉地的柱子是无常，东方西方乃至整个世界的柱子都是无常。不仅是柱子，我们也可以推知瓶子、氆氇、乃至一切万法皆是无常。无常是这样，空性也是如此，了知一法空性，则可推知一切万法空性。《中观四百论》说："以一法空性，即一切空性。"

当然，证一法空即证万法空，这是利根者的行境，一般人难以做到。全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》说：对大乘行者而言，因为具有大乘善知识以及前世的殊胜善根等因缘，当他证悟一法空性时，即可证悟一切法空性。但对于小乘行者而言，由于缺乏大乘善知识及

大乘教法，再加上本身发心狭小，所以当他通达粗大五蕴空而证悟人无我时，暂时无法证悟圆满法无我。如果不受种种因缘限制，通达人我空时即应通达无分微尘和无分刹那的空性，那小乘宗、唯识宗以及中观自续派都应该成了中观应成派。

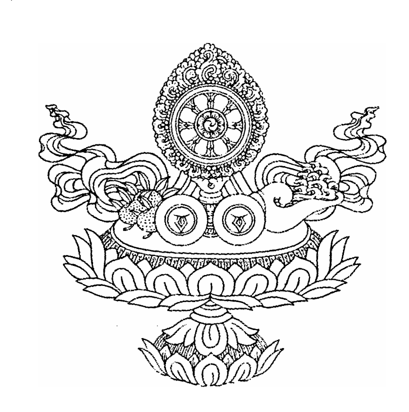
辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色不生不死，如是受想行识不生不死，若色受想行识无生无死，是名般若波罗蜜。复次极勇猛，如涅槃无际，一切法亦无际。'"

《宝云经》云："妙转法轮时，本际也不生，自性涅槃法，怙主汝所说。"

《大品般若经十无尽品》云："菩萨先际不可得，中际后际皆不可得。"

《中观根本慧论·观本际品》传讲圆满



十二、观苦品

上一品遮破了人我的所依——轮回，本品遮破人我的能依——痛苦。

外道及内道的有实宗认为痛苦实有，他们以自作等四边建立痛苦的存在。入宗派者尚且如此，更何况世间人。世间人时常见到亲友叫苦连天，自己也不断感受身苦和意苦，对于他们来讲还有什么比痛苦更真实呢？他们说："你们佛教徒一再说万法皆空，其实这只是口头上说说而已，你们也空不了，学佛的人也很苦。虽然你们说出了家、学了佛后一切都很快乐，但我们感觉并不是这样，其实你们心里也很苦，跟我们没什么差别。"这些被实执束缚的众生很难认同空性。

当然，中观宗并未否认名言中的痛苦，大乘中观的创始人龙猛菩萨在《亲友书》中就宣说了六道的痛苦。比如地狱寒热的痛苦、饿鬼饥渴的痛苦、旁生被役使的痛苦、天人堕落的痛苦、阿修罗战争的痛苦、人类生老死病的痛苦。

那龙猛菩萨承不承认痛苦有自性呢？不承认，本品就以理证抉择了痛苦的空性。痛苦本是空性，只不过众生对痛苦产生了强烈的执著，

《般若经》云：“苦以苦而空。”

庚三、（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

壬一、（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸一、（说对方之宗）：

自作及他作，共作无因作。

痛苦的产生方式有四种：自作、他作、共作、无因作。

未入宗派的世间人虽然执著痛苦,但对痛苦的由来并没有确定的认识。而在执著痛苦实有的宗派中，具代表性的见解有四种：自作、他作、共作、无因作。此处的“作”与“生”意义基本相同。关于自作，数论外道认为痛苦是由自性产生的。关于他作，声闻十八部及胜论外道认为痛苦与因缘为他性，即依各种因缘产生了痛苦。关于共作，裸体外道认为：一方面痛苦与自身五蕴无别，依五蕴而生，所以是自作；另一方面，痛苦也要依其他因缘的聚合，所以是他作，自作他作都有，所以是共作。认为痛苦无因作是顺世外道的观点。

顺世外道分为两种。一种认为因果规律完

全不成立，万事万物中都没有因果，一切都是无因自然而有。比如荆棘树的锐刺，太阳东升而西落，水往下流……这一切都是自然而生，并没有因果。还有一种认为，种子生苗芽、农民春种秋收等现量能见到的可以承许为因果；而前生后世、善有善报恶有恶报等无法现量见到的并不是因果关系。这与现在世人所受的教育一样，其目光非常短浅。

癸二、（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子一、（略说）：

如是说诸苦，于果则不然。

如是宣说诸苦之果由自作等因而生则不合理。

以上四种宗派分别以自作、他作、共作、无因作为痛苦之因，但这些观点都不合理。那痛苦是如何产生的呢？中观宗认为，名言中痛苦依因缘而生，胜义中痛苦是空性的。

子二、（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

丑一、（破自他各自之所作）分三：一、破观待蕴而作；二、破观待人我而作；三、自作不成立他作更不成立。

寅一、（破观待蕴而作）分二：一、破自作；

二、破他作。

卯一、(破自作):

苦若自作者，则不从缘生。

因有此阴故，而有彼阴生。

痛苦五蕴若由自身造作则不从缘生，但不从缘生不合理，因为有了此五蕴的缘故，才有彼五蕴的产生。

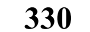
五蕴的本性是痛苦，所以此处的痛苦即是五蕴。数论外道认为诸法自生，痛苦五蕴也由自身造作。破曰：如果说现世的五蕴从自己而生，则否定了因缘生法的道理，实际上现世的五蕴应该从前世的五蕴而生。

依前世五蕴而有今世五蕴，此理为内道及某些贤善外道所共许。不仅如此，一般世间人若能善加观察也能通达此理。比如识蕴，世间有很多回忆前世的实例，它们并非虚构，完全是现量可见的事实，这足以说明：以前世的心识为因，善恶业为缘，在未出现对治智慧的前提下，今世的心识相续不断。再看行蕴，其中有许多善的心所，虽然成年人的善心可以归结于从小的培养与熏习，但小孩的善良禀赋又来自哪里呢？只能是前世行持善法的习气延续到了今生，所以从小便体现出同行等流。想蕴、受蕴也是如此。那色蕴如何体现这种缘起呢？

比如，某些人出生时身上就带有伤疤，这个伤疤其实就来自于前世身体的伤疤，如何解释这种现象呢？《中观四百论大疏》以一个比喻说明了这个原因：茅棚里有一碗酸奶，茅棚上有一只鸽子，酸奶与鸽子之间有茅棚顶相隔，但酸奶上面却留下了鸽子的脚印。这就是奇妙的缘起。

佛陀说过，前世与今生之间并非无有间隔，但只要具足前世五蕴的缘，今生的五蕴就会无欺显现。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：种子与苗芽虽未接触，但种子无间就能产生苗芽；同样，业因与果报虽未接触但业也能生果。但有人认为：种子生芽是合理的，因为种芽之间时间极短；而善恶业因生苦乐果报不合理，因为因果之间相隔太久。千万不要这样认为！这极其合理。为什么呢？一方面因果都无自性，另一方面因缘具足时果一定会显现，这就是性空缘起的道理。前世五蕴出生今世五蕴也是在这一缘起规律上安立的。既然如此，说五蕴自作五蕴而不观待因缘则不合理。

也许有人会想，前世五蕴与后世五蕴是否是一体呢？当然不是。《释量论》第二品说：众生这一世的五蕴是下一世五蕴的因，但前后的五蕴并非一体。





卯二、（破他作）：

若谓此五阴，异彼五阴者，

如是则应言，从他而作苦。

如果此五蕴异于彼五蕴，则可以说此五蕴从他而作。

上一偈中，我们成立依前世五蕴而有现世五蕴，并以此遮破自作，而本颂却要遮破现世五蕴依他作。从表面看，似乎中观宗的观点前后相违，但实际并不相违。因为中观宗建立的是缘起法，前后世五蕴都不成立自性；但此处对方的观点中，却认为前后世五蕴为实质性他体，这是我们的所破。

小乘宗认为，现世五蕴依他性的前世五蕴而生。但这种观点不合理。为什么呢？因为，现世五蕴与前世五蕴无法同时成立，而他性必须观待同时成立的两个事物。比如两个人，二人同时存在才可成立他性；一人在一人不在则不成立他性。不在的人与虚空无别，在的人与虚空如何成为他体呢？显然不合理。同样，前世五蕴与今世五蕴并不是真实他体，因为前世五蕴存在时今世五蕴的一个微尘都未生，那它如何与前世五蕴成为他体呢？若能成为他体，那柱子与石女儿也应成为他体。反过来讲，现世五蕴存在时前世五蕴已全部灭尽，如果二者

是他体，那虚空与柱子、石女儿与瓶子也都成了他体。所以中观宗认为前后世的五蕴不成立他性。既然前后世五蕴不成他体，也就不能成立他作。

每一颂都有关键性的推理和破法，掌握了这一关键，不仅很容易破斥对方观点，自己理解起来也不费劲。

寅二、（破观待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。

卯一、（自作不成立）：

若人自作苦，离苦何有人？

而谓于彼人，而能自作苦。

有说人我造作了五蕴痛苦，但离开五蕴何处有人我呢？若有单独人我，则可以说是人我自己造作了五蕴，但哪里有呢？

具有一定正见的人往往会这样观察痛苦的来源：有了我，痛苦自然而然就产生了。他们在感受痛苦时也会这样讲："我现在很苦，肯定前世自己作了什么恶业！"这种认识虽有合理之处，但从实相而言，认为是人我自己造作了痛苦就不合理。为什么呢？如果离开了痛苦五蕴以外有一个人我，则可说是人我造作了五蕴，但离开了五蕴哪里有人我呢？没有人我又怎么能说是人我造作了五蕴呢？这显然不合理。人



们执著的人我都是建立在五蕴上的，离开了五蕴根本没有人我。《入中论》云：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”既然没有离蕴的人我，说人我造作痛苦就不合理。如果人我不离开五蕴又能造作五蕴，则有自己对自己起作用的过失。

卯二、（他作不成立）分二：一、受者不成立而破；二、施者不成立而破。

辰一、（受者不成立而破）：

若苦他人作，而与此人者，
若当离于苦，何有此人受？

若痛苦五蕴是由他人造作后交给此人的，则不合理。因为离开痛苦以外哪里还有这个来领受的人呢？

对方认为：前世的人与后世的天人是他体，人所积聚的业创造了后世天人的痛苦，天人领受痛苦后就完成了前后世的衔接，因此痛苦五蕴是他作。但这样的观点也不合理。如果人带着造好的痛苦来到天界时已有一位天人等在那里，则可以说天人领受痛苦。但在此痛苦五蕴之外，哪里有一个领受者天人呢？天人是在五蕴聚合上建立的，当人转生天界并现前天人的五蕴时天人才可成立，在此五蕴之外的天人根本不存在。也就是说，即使成立了痛苦五蕴，

也无法成立天人领受者。这里的关键是受者不成立，这在科判中已说得很清楚。

名言中，我是天人，我领受以前作人时所造的痛苦，这是可以的；我现在造各种杀业，当转生地狱时就开始领受前生所造的痛苦，这也是可以的；我今世感受多病、头痛等久治不愈的疾患，这是前世杀生、伤害众生的业报造成的，这也很合理……但这些在真实胜义中并不成立。因为不管是哪一道的有情，都无法成立离开五蕴之外的领受者。

辰二、（施者不成立而破）：

苦若彼人作，持与此人者，
离苦何有人，而能授于此？

如果说痛苦五蕴由他人造作以后持送与此人，这也不合理。因为离开五蕴以外，哪里有人能把五蕴授与此人呢？

对方认为：虽然领受者不成立，但创造及施予者成立。破曰：即使领受者天人存在，造作或施予者也不可能成立。因为他也是在五蕴假合上建立的，离开了五蕴并不存在造苦的人，既无造苦者，那谁能将苦蕴交给其他众生呢？

上面从离蕴无我的角度遮破了施受二者，下面依本论第八《观作作者品》的抉择方式从作作者的角度进一步观察：既然决定、不定、

二俱的作者不能作定、不定、二俱作业，那也就无法成立造者与施者了，无有造者与施者又如何造作并施与苦蕴呢？

寅三、（自作不成立他作更不成立）分二：一、观待人我不成立；二、观待蕴而不成立。

卯一、（观待人我不成立）：

自作若不成，云何彼作苦？
若彼人作苦，即亦名自作。

自作苦蕴若不成立，如何成立他作苦蕴呢？因为他作苦蕴也即名为自作苦蕴。

前文已经观察了从人的角度来讲自作苦蕴不成立。自作不成他作又怎么成立呢？比如修路，如果修路工“自己”修路都不成立，那观待我而言修路工“他”修路又如何成立呢？再比如别人帮我作一件衣服，如果别人“自己”制作都不成立，那观待我而言说“他”作了这件衣服又如何成立呢？因此，如果人自作苦蕴不成立，那么观待天人而言他作苦蕴也不可能成立。

归根结底他作仍是自作，因为从他人自身的角度而言还是自己造作。比如修路，如果观待我们而言修路工“他”修路已经成立，那观待修路工而言“自己”修路也就成立了。我的这件衣服如果可以成立他作，那对他而言也就

成了自作。因此，他作苦蕴仍是自作苦蕴。

所以，从补特伽罗人我而言，若无自作则无他作，若有他作也是自作。

卯二、（观待蕴而不成立）：

苦不名自作，法不自作法。
彼无有自体，何有彼作苦？

五蕴不是自作，因为法不能自己造作自己；他体之五蕴没有自性，又如何能成立他作苦呢？

本颂从五蕴上观察。首先，五蕴自作不成立。我们再三讲过自己对自己起作用完全相违，比如火焰不能自烧、日光不能自照、黑暗不能自蔽……所以五蕴不可能依自作成立。其次，五蕴他作也不成立。如果五蕴自体成立，也可以说由该五蕴造作了后世五蕴，但五蕴的自体是不成立的，既无自体又如何由他造作五蕴呢？因此，五蕴他作也不成立。

对于本颂，佛护论师另有不同解释：第一句是遮破痛苦五蕴由人我自作的观点；第二句是遮破五蕴由五蕴自作的观点；而第三、第四句则是遮破五蕴他作的观点。

非修行人的确苦不堪言，因为他们没有真正的对治法。修行人虽然也有痛苦，但可以本论的理证来遣除：痛苦是自作还是他作？……

一一分析，在身心的里里外外、前前后后都无法成立痛苦的本体。密宗有更殊胜的断除痛苦的窍诀，但这里不广说。由此可知“痛苦正在折磨我”的说法纯属无稽之谈。

有位修行人讲：“痛苦经常折磨我，现在我只有离开学院……”当然，凡夫人会有痛苦等迷乱显现，但如果我们能运用显宗密宗的窍诀，就能从痛苦中解脱。世间人不懂得这些殊胜的窍诀，烦烦恼恼倒也情有可原，但作为修行人请不要总是“我很苦！痛苦天天折磨着我！……”这么好的中观推理，这么殊胜的大圆满本来清净法，难道对你的实执和痛苦一点都没有损伤？从来不运用佛法，一天到晚只是“很苦，很苦”，这实在不应该。如果没有一点感受，没有打破一点实执，那你还听闻什么中观？修什么大圆满呢？

所以我想，大家闻思修行，最关键的还是修。如果理论上懂了再常常串习，那对痛苦的执著一定会减轻。全知麦彭仁波切说过：痛苦是有为法，肯定可以打破，只要我们将痛苦的因缘一一遮破，它就失去了衍生之地。因此，希望大家遇到痛苦时能坚强些，不要像大势已去，什么都完蛋了一样。

我自己有这种感觉，生病很好也很有必要，

因为生一场大病可能会完成一个大的事业。第一次我的身体不好时，在治疗期间就译出了《释迦牟尼佛广传·白莲花论》；第二次生病时我在医院里又翻译了《大圆满心性休息大车疏》。因此，我还是很喜欢有一些痛苦。作为修行人，希望大家在任何时候都不要绝望。痛苦是正常现象，《中观四百论》说：“世人皆求乐，乐者实难得，故于此众生，众苦如随逐。”所以，当我们遇到痛苦时应将所学的佛法知识加以运用，这不可能不管用。我们之所以长时沉浸在痛苦之中，就是因为不去运用佛法甚至不会用，如果你能运用也经常运用，那么打破不了实执和痛苦是不可能的。

丑二、（破自他共作）：

若彼此苦成，应有共作苦。

如果自作五蕴与他作五蕴分别成立，则应该有共作五蕴。

不管是从蕴还是从人我的角度来看，自作五蕴、他作五蕴都不成立。既然在自他分开的情况下都不成立作，那自他共作又如何成立呢？比如修路，如果他也修了，我也修了，那可以说我们共同修路；如果他也没有修，我也没有修，则可不能成立共同修路。因此，说共作就会有自作、他作的所有过失，就如共生具

有自生、他生的所有过失一样。《入中论》云："计从共生亦非理，俱犯已说众过故。此非世间非真实，各生未成况共生。"

丑三、（破无因作）：

此彼尚无作，何况无因作？

自作他作及共作尚且不成立，更何况无因而作呢？

既然痛苦五蕴不能依靠自作、他作、共作而成立，那可否以无因而作呢？无因作更不成立。如果痛苦可以无因作，那么世间就无任何方法可以解决痛苦。因为痛苦不随因缘而生，自然不会有任何因缘令它坏灭。比如我们为了不受饥饿痛苦而积累食品，但由于饥饿之苦是无因而生，所以即使你积累再多食品也无法消除饥饿。

顺世外道认为一切都是无因而生。如果是这样，那为什么冬天的山上没有鲜花、酷热的夏天没有冰雪？这不就是因为气候等因缘不具足嘛。为什么夏天的山上开满鲜花、冬天处处白雪？这就是因缘具足的缘故。谁也无法否认现量可见的种种因缘，谁也不能承许无因生这种最下劣的邪见。

壬二、（以此理类推他法）：

非但说于苦，四种义不成。

一切外万物，四义亦不成。

不仅众生的痛苦五蕴以自作等四义不成立，而且外器世间的一切万物以此四义也不成立。

四种义，即自作、他作、共作、无因作。不但痛苦五蕴以这四义不成立，就连外在的瓶子柱子、山河大地乃至虚空等一切万物，以四义观察时也无法成立。

由此可见，破四边生的推理非常尖锐，就像金刚能将一切击为碎屑一样它也能将一切执著摧毁无余，破四边生的理论之所以称为金刚屑因，原因即在于此。

佛陀虽然宣说了世俗法，但世俗法都是假的，就像演员的表演：虽然表情很逼真，但都是假的。如果我们对世俗法也能这样来看待，那对痛苦的执著自然而然就消失了。修行人不管遇到生活还是修行上的挫折和痛苦，都可以坦然面对。但世间人并非如此，有一点点名声、地位就高兴得不得了，反之则极其痛苦。可怜啊！他们根本不知道轮回的本性。作为修行人，即使尚未证悟，但只要通达对空性的道理，对万法的实执就可以明显减轻。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：



‘善男子，色非苦非乐，如是受想行识非苦非乐，若色受想行识非苦非乐，是名般若波罗蜜。’”

《梵王问经》云：“云何名圣谛？若苦若集，若灭若道，不名圣谛。彼苦等不起，乃名圣谛。”

《等持王经》云：“世俗佛说法，有为无为法，胜义无我所，诸众相如是。”

《维摩诘经》云：“五受阴洞达空无所起，是苦义。”

《中观根本慧论·观苦品》传讲圆满



十三、观行品

戊三、（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

本品观察行。总的来讲，所谓行即指一切有为法。一切有为法皆是造作迁流的体性，都是虚诳妄取的体相，但众生不知反而执为实有，从而随逐不舍、流转不息。对于有为法的虚诳妄取相，小乘各宗有不同的解释，而中观宗依此开显了空性义。

己一、（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

辛一、（以教证安立诸法无自性）：

如佛经所说，虚诳妄取相。
诸行妄取故，是名为虚诳。

如佛经所说，一切有为法皆是虚诳妄取之相。以诸有为法唯是妄取的缘故，所以名为虚诳之法。

关于“虚诳妄取”，小乘行人认为是一切有为法的无常迁变性；而中观宗认为，这是指一切有为法在名言中虽然无欺存在但却没有可堪观察的真实体性，一经观察就不存在，就像水

泡和彩虹一样。小乘的观点都是建立在有实的基础上；而中观宗的观点完全不同，认为名言中的一切法只是梦幻般的存在，其本体为空性。

为什么一切有为法皆为虚诳呢？妄取的缘故。所谓妄取，就是以心识虚妄而取。如果这些根识无有颠倒，那么所取的任何法必定真实，但由于这些根识恒时都是颠倒而取，所以所取到的只能是全无真实的虚诳之法。如果认为它们真实存在进而引发贪心、嗔心等，那你就被欺骗了。比如眼前的柱子，我们总觉得它真实存在，但以胜义理证观察时却无法成立，所以根识乃至分别念面前所显现的一切全部是虚诳欺惑性的。

对一切法的虚诳欺惑性，我想大家都有所体会。那天有一位居士对我哭诉道："我原以为他是个好人，但没想到却是个骗子……"我对他说："这怪你自己愚痴，为什么不观察一下就把钱给他呢？"这个世间本来就充满了欺惑性，当你了解到这一点时就会知道：不曾受过欺骗的凡夫确实是没有的。外在形形色色的东西会欺骗我们，这并非一时如此，而向来是这样：小时候喜欢玩玩具，觉得这些东西特别好；年轻或中年时又希求感情及名声；到了老年仍然希求一些快乐的事物来充实生活。在一生当中，

虽然分别念所认定的快乐和追求的目标转换过多次，但人们始终无法摆脱被欺惑的结果。世间人不知这个道理，日日夜夜为了所谓的快乐而奔波驰求，但他们又能获得什么呢？除了苦果以外什么都没有。作为大乘修行人，虽然有时不得不随顺世间，但总的来讲，我们有不同于世间人的思想和生活目标，所以身心上的感受以及将来的成就也会完全不同于世人。

辛二、（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

壬一、（破无实为教义）：

虚诳妄取者，是中何所取？
佛说如是事，欲以示空义。

既然说诸法是虚诳妄取，那此中怎么会有所取呢？佛陀如是宣说的目的就是为了展示空性的意义。

对方认为中观宗所承许的"虚诳妄取"是指一切有为法都不存在的无实单空，即中观宗所说的大空性损减了业因果、前世后世等名言，是一种断见。

中观宗回答：我们的见解并不是断见。正如《中论释·善解龙树密意庄严论》所说："如果自性存在，而宣说为不存在并具欺惑性，就可称其为损减。然而，我们在任何时候都没有

承认过诸法以自性而成立，又怎么会存在对诸法现象的损减呢？”再者，如果对方认为佛陀抉择了万法空性，所以有空性可取，这也不合理。因为只有观待自性实有才可以这样建立，没有成实的自性又怎能建立实有的空性呢？因此，中观宗解释“虚诳妄取”为离戏空性，不但未诽谤佛陀的教义，反而如实开显了佛陀的究竟密意。那什么是“虚诳妄取”呢？一切所作所为、所思所想的法皆无实体，而这种无实也是空性，这就是佛说“虚诳妄取”的真实意义。

壬二、（破无常为教义）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

癸一、（说对方之宗）：

诸法有异故，知皆是无性。
无性法亦无，一切法空故。
若诸法无性，云何而有异？

诸法都有变异的缘故，可知皆为无有恒常性。中观宗所谓的诸法无自性并不成立，因为必须承许诸法以人我而空，故诸法自体应当成立。并且，如果诸法无自性，又如何会有变异呢？

“诸法有异故，知皆是无性。”这里的“异”是指前后不同的变化。小乘宗认为：将“虚诳

妄取”解释为空性或无自性的观点并不符合佛经教义。为什么呢？诸法都有变异的缘故。所以“虚诳妄取”应解释为“无性”，也就是无有恒常自性。故任何有为法都应该有自性，没有自性又如何体现无常呢？

“无性法亦无，一切法空故。”对方说一切法无自性不合理，因为一切法以我及我所空。既然如此，法的自性就必定成立。

“若诸法无性，云何而有异？”如果诸法无自性，那为什么会有变异呢？如果万法就像空中的鲜花一样不存在，那它的变化就无法安立。所以一切万法的自性决定存在，有自性才有无常变异。

癸二、（破彼宗）分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。

子一、（破无常变异法）分二：一、无有自性成立之异法；二、变异不成立。

丑一、（无有自性成立之异法）：

若诸法有性，云何而得异？

如果诸法有自性，那怎能有迁往他法的变异呢？

无常变异是自他共许的观点。对方认为只有成立自性才可建立前后的变异。而中观宗认为，有自性则始终不可能改变，就如热性的火

始终不可能变成潮湿的水一样；有改变则说明没有实有的自性。既然对方也承许一切万法无常变异的观点，又怎能承认万法有自性？当然，这里并不遮破名言诸法的无常变异，对于柱子的新生、安住及坏灭等变异，中观宗以如梦如幻的方式建立。

丑二、（变异不成立）分二：一、变异不成立之理；二、以比喻说明。

寅一、（变异不成立之理）：

是法则无异，异法亦无异。

如果该法的本体没有舍弃，则不会有变异；如果该法已经成为异体的他法，也不会有变异。

前面遮破了有自性才有变异的观点，这里遮破变异的自性。

“是法则无异”，“是法”即未舍弃自本体的分位，由于未舍弃本体所以不可能有变异。比如人的本体还没有失去时，就不可能变成牦牛等其他的法；如果在人的本体未舍弃的同时成了牦牛，就有不同的两个法成为一体的过失。“异法亦无异”，“异法”即演变成他法的分位，此时也没有变异，因为已经成为异体他法的缘故。就如人已经变成牦牛，那在牦牛的本体上就不应再有变异。或者，在成为牦牛时人的本体已不存在，那又如何“由人变成牦牛”呢？

因此，不论是未舍弃自分位的“是法”还是已舍弃自分位的“异法”都无有变异。

当然在名言中可以成立变异。虽然人们经常说：这个人已经老了，他以前多年轻啊！这个人现在变坏了，他原来是个好人……但这些变异及所变异之法只是世俗假相而已，真正观察时都不存在。如果有人认为，变异存在之故所以有为法存在，那我们就可以本颂的方式通过遮破变异来遮破有为法。

寅二、（以比喻说明）分二：一、壮老之喻；二、乳酪之喻。

卯一、（壮老之喻）：

如壮不作老，老亦不作老。

无有变异之意，就如壮年无有衰老，老年也无有衰老一样。

在没有观察的名言中，一个人从少年至壮年，从壮年至老年，从老年至死亡，这种衰老的变化是人们共同承认的。但在中观宗看来，这只是名言中的一种虚幻显现。真正观察时，壮年、老年都无有老。

“壮不作老”，在未舍弃壮年的本体时不可能变老，因为壮年与老年是相违的两种状态，不会同时存在。《显句论》中说：因为老年与壮年本质上相违，老年人不是壮年人，壮年人不

是老年人，所以壮年时不能作老。“老亦不作老”，如果舍弃了壮年成了老年，那能否变老呢？这也不可能。因为老年时已无壮年，又从何而老呢？再者，已经成了老年则无法再变老。因此，无论是壮年还是老年都不存在变老。

卯二、（乳酪之喻）：

若是法即异，乳即应是酪。
离乳有何法，而能作于酪？

如果说是法即是异法，那么牛奶应该就是酸奶；而离开牛奶又有何法能够变成酸奶呢？

如果说自分位“是法”就是他分位“异法”，即由“是法”变成了“异法”，那牛奶也就是酸奶了。为什么呢？既然你们承许在自本体未舍弃的情况下可以变为他法，那在未舍弃牛奶本体的情况下也应变为酸奶。这显然违背现量，因为谁也不会说牛奶就是酸奶。因此，前后分位的法是一个且有无常的变化的说法不合理。

如果说自分位“是法”不是他分位“异法”且由“是法”变为“异法”，这也不合理。因为，如果牛奶以外的法可以变为酸奶的话，那么雪、水、百事可乐等也应变成酸奶。

通过以上分析，我们可以得出这样的结论：凡是因果所摄的法在未经观察时的确有如梦如幻的存在，当以智慧宝剑抉择时却没有一个法



经得起观察。

其实万法的实相本体很简单：胜义中离一切戏论，世俗中如梦如幻存在。全知麦彭仁波切也说：心的本来面目太简单了，就是因为简单的缘故，自己都不太相信。《文殊大圆满基道果无别发愿文》中也有这样的教言。不仅是密宗，禅宗也有这样的说法。道源禅师是日本非常著名的禅宗祖师，二十四岁时他来到中国求法，几年以后就开悟了。由于当时禅师在中国和日本都很出名，返回日本时许多弟子前来迎接，他们问禅师：听说您在中国开悟了，到底悟到什么境界？禅师回答：眼睛是横着的、鼻子是竖着的，这就是我的开悟境界。弟子听了以后难以理解：有这么简单吗？谁不知道眼睛横着、鼻子竖着？这么简单的事情，何必历尽千辛万苦到中国求学？

表面上看，上师只说了一些日常生活中的语言，似乎没什么了不起，屠夫以上的人都能了达它的意义。但实际上，具缘弟子通过这种表示观察自心时真正能通达万法的本来面目。大圆满中也是这样，用简单的话语指示心性或者上师稍微作一些表示，弟子即可完全通达心的本性，这与禅宗比较相似。

万法的实相一方面很简单，一方面也很甚

深。现在很多科学家、文学家在遇到中观的道理时很难研究下去，这是因为凭他们的智慧根本无法测度其中的奥义。《智海浪花》中也有一些知识分子，他们一遇到缘起空性就被深深吸引住了，但也无法凭自力深入下去。佛法确实有这样的特点：没有真正的善知识，没有真正的教言，凭自己的智慧很难开悟！

子二、（破空性存在之理）分二：一、正破；二、除违教之难。

丑一、（正破）：

若有不空法，则应有空法。
实无不空法，何得有空法？

如果有不空的法，则应该有空法；实际上并没有不空的法，又从哪里能得到空法呢？

对方认为：因为空性是轮回的对治，所以空性存在，空性存在故空基也成立。破曰：有不空法才会有空法，没有不空法又怎么安立空法呢？比如瓶子，如果的确有自性不空的瓶子，那么依靠这样的瓶子可以建立它的空性；但根本不会有这种不空的瓶子，所以也就不会有瓶子的空性。《入行论·智慧品》云：“不依所察事，不取彼无实。”不依靠所观察的有实之法，则无法抉择它的无实。既然没有具自性的有实法，那空性也不可建立。

修行人能否正确抉择空性很关键。现在藏地、汉地的有些人对于佛经所讲的空性到底理解到什么样的深度也很难说，恐怕很多人的见解只是中观自续派的观点：胜义中空性，名言中存在。但这并不究竟，因为自续派这一观点只是暂时的，这个道理以后在讲《中观庄严论释》时大家会清楚。《中论》、《入中论》、《定解宝灯论》都遮破了实有的空性，就是所谓的“空亦空”。如果你真的通达空性的意义就会清楚，所谓的空也不能执为实有存在；如果还执著空，就没有真正理解空性。所以我们要明白：空和不空只是名言中的观待法，实相中并没有空和不空。大家还应了达两点：第一、不能执著实有；第二、不执著无实。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》提到了禅宗和尚摩诃衍的观点：白云黑云都能遮蔽太阳，黄金的手铐和铁的手铐都能将人束缚；同样，执著实有和执著空性都是执著，所以应该将一切全放下来，什么都不执著。从最究竟的角度来讲，这种观点也符合佛的密意，确实是《金刚经》和《楞伽经》等大乘了义经典的意趣，也为众多高僧大德所共许。那莲花戒论师为什么要破斥摩诃衍的观点呢？因为，初学者连单空还没有抉择就要把空的执著破掉，这

是不现实的。所以，我们应先破除实有的执著，再破掉无实的执著，这样次第抉择非常重要。

劣根者听到空性往往会废弃因果取舍：听说善法是空的便不再念咒修法，只是睡懒觉；听说恶法是空的便肆无忌惮，贪嗔痴全都爆发出来。莲花生大师说过：善空恶空，漫布邪见。因此，不观察根机就宣说空性，很可能导致很多人的相续中邪见漫延，人们往往会因不修善法不断恶业而趋入恶趣。而真正能不取舍因果是很高的境界，法王如意宝说过：如果像一地菩萨那样，用刀一块一块割自己的身体也不会有任何痛苦，那时候你不取舍因果也是可以的；如果还没有到达这种境界，由于未证悟实相尚具有实执，痛苦就不可避免，此时仍应慎重取舍因果。

丑二、（除违教之难）：

大圣说空法，为离诸见故。

若复见有空，诸佛所不化。

大圣者佛陀宣说空性，是为了让有情离开所有边见执著。若有人还执著存在实有空性，则诸佛亦不能调化。

本颂是总结性的一颂，它以遮遣所有见尤其是单空见的方式，说明离一切戏论才是最究竟的见解。

在整个三界中摧毁一切烦恼、具足圆满功德的唯有大圣者释迦牟尼佛，而佛陀在《般若经》中宣说空性的目的，就是为了让随学者离开诸见：不空见、空见、空不空二俱见、非空非不空见。那么，在胜义中能否执著有一个空性可取呢？把空性作为最究竟的见解来耽执就陷入了更可怕的境地，“若复见有空，诸佛所不化。”这样的人，不要说声闻缘觉和菩萨，就是佛陀亲自显现在他面前，也不可能度化他。全知果仁巴大师说：如今藏地有个别宗派以实空作为最究竟的见解，这明显违背佛陀的教义。

单空虽然不可以作为究竟见，但暂时依靠单空却很合理。《定解宝灯论》中说：众生有两种，作为应成派的所化利根众生，一次性可以把有和无的戏论全部断掉；而大多数的众生却必须先把实有执著打破、安住于空性的境界，之后再把对空性的耽著也断除，就像上阶梯一样一步一步趋入离戏空性。对于后一种所化，单空显然是必不可少的一个阶段，这并不属于“诸佛所不化”；如果以单空为究竟就非常可怕。所以，暂时以单空来过渡，之后趋入离戏空性，这与佛陀的究竟密意毫不相违。

以单空为究竟见到底有何可怕之处？如果以为最究竟的见解就是单空，那势必造成行者

无法趋入佛陀的真实密意。为什么这样讲呢？因为，如果有常乐我净等的执著，则以无常等可以对治；如果耽执一切法是空性，那就没有什么可作为对治的了。《显句论》中也说：执著单空者的确不可度化，就如一个乞丐来索要东西时，主人说："我没有什么东西给你。"乞丐不悦："那就把什么也没有的这个东西给我吧！"《宝积经》云："以空性不可令诸法空，诸法本为空性；以无相不可令诸法无相，诸法本为无相；以无愿不可令诸法无愿，诸法本为无愿。何人可如是善妙观察，迦叶，此人堪称真实善妙观察中观道之诸法者；迦叶，何人以缘空性而耽执空性，吾言此人已于吾之教法中退失；迦叶，宁可住于如山之补特伽罗见，不可落于真实我慢之空性见。其意云何？迦叶，自诸见中之出离者，乃空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人不可救药；迦叶，此见乃如医者于患者施与药物，此药反令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄。迦叶，汝作何想？此人可出脱于该病否？世尊，此人不可出脱于该病。此药令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄，此人实已病入膏肓。佛言：迦叶！同于此喻，自诸见中之出离者，唯空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人实乃不可救治。"

在藏地雪域，觉囊、宁玛等宗派都不承认单空是究竟见，但某些宗派的一些高僧大德在显现上却把实空作为佛陀二转法轮的究竟密意，这显然不符合龙猛菩萨的观点，更不符合佛陀在《宝积经》、《涅槃经》以及《般若经》中所宣说的教义。我经常在想，大家能值遇宁玛派的教法，直接抉择究竟见解，这一点很值得庆幸！现在汉地很多法师在解释《金刚经》、《心经》时认为一切法不存在就是空性，其实他们也只是停留在单空的见解上，并未通达如来的究竟密意。所以，对于这其中的要点大家一定要清楚。当然，在修行和讲经说法时把单空作为必要的途径，这也没什么不可以，但千万不要把显密最究竟的见解理解为单空，否则就成了佛陀也无法度化的众生。所以大家要将这个偈颂牢记在心。

当然，只有在抉择胜义谛时才能使用胜义理证遮破一切，在抉择名言谛时则应随顺世间共称保留如幻显现，否则三世因果、前世后世、三宝四谛等都将归于虚无，这样就会堕入可怕的断见。我看过汉地某些学者的著作，他们似乎并不清楚《中观根本慧论》的基本意义，连名言的善恶也全部否认，这是非常大的错误！

庚二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，彼一切法从颠倒起，不实无所有，虚妄不如实。极勇猛，若有人行一法者，此颠倒行不如实行。'"

《梵王所问经》云："世间愚人执著诸谛，此法非实亦非虚妄。"

《宝云经》云："诸法不生亦无来，无有灭亡亦无老，此乃人狮子之说，千百众生证此理。"

经云："诸比丘，胜义谛乃唯一真如，无欺之法即为涅槃，诸行乃为欺惑之法。"

《中观根本慧论·观行品》传讲圆满





十四、观和合品

己二、（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

本品观察和合。这里的和合可以理解为接触。有实宗认为，有实法彼此有和合接触的作用，所以有实法有自性。但和合接触本身并不成立，《妙力伏经》亦云："色法无有离合……"既然无有接触，那有实法的自性就无法成立。

庚一、（破有实法之作用接触——观和合品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬一、（略说）分二：一、见等接触不成立；二、染等接触不成立。

癸一、（见等接触不成立）：

见可见见者，是三各异方，
如是三法异，终无有合时。

见、可见、见者三法各处异方，由于这三法互为异体，所以终究无有接触之时。

"见"是指能见的眼根，"可见"是指所见的色法，"见者"是指眼识。对方认为：有实法之间可以接触，所以有实法存在。比如眼根、

眼识、色法三者可以接触，所以它们有自性。

破曰：这三个法明明是异体的法，怎么能接触呢？《般若灯论释》云：“见与可见及彼见者，二二相望更互不合，又一切不合。”三法中，两两没有接触，三者也无有接触。我们先观察眼根与色法及眼识有无接触：首先，眼根与色法不能接触，因为眼根不会跑到色法上去，色法也不会跑到眼睛里来，既然彼此不能融入一体，就不能接触。（眼睛离色法近一点就看得见，离远了就看不见，这只不过是一种缘起，并不能证明根境之间有接触。）再者，眼根与眼识也不能接触，虽然《俱舍论》认为眼根有生识的功用，但它毕竟是色法的体性，色、识如何接触？《入行论·智慧品》云：“意识无色身，遇境不应理。”因此，眼根与色法及眼识都无接触。同理，色法与眼根、眼识不能接触，眼识与色法、眼根也不能接触。

由此可见，名言中根境识三者的和合接触只是一种假立，真正的接触并不成立。比如三个人坐在一起，这有接触吗？没有。为什么呢？因为，从粗大色法直至无分微尘之间始终无有融入的机会，所以他们永远也不能接触。

癸二、（染等接触不成立）：

染与于可染，染者亦复然。
余入余烦恼，皆亦复如是。

贪心所与所贪的对境以及染者心王也无法接触；眼根、色法以外的其余十入、贪以外的其余烦恼也是如此。

前一颂抉择了眼根见色时根境识三者没有接触，本颂进一步说明染等接触亦不成立。

染即贪心所，可染即所贪执的对境——人和物，染者即贪心所染的心王，这三者也无有接触。两两观察：首先，贪心所与贪境不能接触。虽然人们经常说：我对某人生了贪心，我对某事物生了贪心……但实际上外在贪境与内在贪心从未产生过任何关系，因为二者从来就没有接触过，若未接触也有关系，那东山与西山也应彼此相关了。其次，贪心所与心王也不能接触，因为不管它们是同时生还是次第生二者都无法接触。同理，心王与贪心所一样也不能与贪境接触。既然两两不能接触，那么三者之间也必定不会接触。

“余入余烦恼，皆亦复如是。”“余入”即十二入（十二处）中眼色之外的其余十入，包括耳鼻等五根、声香等五境。这些法与眼根、色法、眼识相同无论是两两之间还是三者都不存在接触。“余烦恼”即贪心之外的嗔、痴、嫉妒、傲慢等八万四千烦恼。这些烦恼与心王及外境异方而住，何曾有过接触？



我们知道，内道共许因缘聚合产生万法，那实际上它们是否有接触呢？没有。因此，在真实义中不应当执著因缘聚合产生万法。

壬二、（广说）分二：一、不成他法而无接触；二、无自他之接触。

癸一、（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

子一、（以推理说明）：

异法当有合，见等无有异，
异相不成故，见等云何合？

异体的法当然可以有接触，但见等诸法并不成立为异体，既然异相不成立，那么见等诸法如何接触呢？

上两颂抉择了纵然是异体的法也不能接触，从本颂开始抉择异体不成立故不能接触。

异体即毫不相干的他体法，如瓶子与柱子、氆氇与冰片等等。异体是成立接触的前提，如果两个法是异体，则可以说它们有接触。那见等诸法是否为独自成立的异体呢？显然不是，它们要彼此观待才能成立：没有见者，可见如何安立？没有可见，见又如何安立？没有见，又如何安立见者？由此可见见等三法的异相不成立，没有异相就不会有接触。既然异体并不

成立，那为何还说“异法当有合”呢？这只是一种假设，其实并不存在异体会有接触的过失，前面已作了观察。

说瓶子、柱子等异体法有合，是因为名言中只有异体法才可接触。而见等三法并非瓶柱那样独自成立，故它们不成为异体，所以它们不能接触。以论式说明即：见等三法异相不成立，互相观待故；见等接触不成立，异相不成故。

子二、（以此理类推他法）：

非但可见等，异相不可得。
所有一切法，皆亦无异相。

不但可见、见、见者三法无有异相可得，所有一切万法也都无法成立异相。

从前面各品的科判来看，本科判似乎应放在品末，即在遮破见等法的接触之后类推一切法无有接触。但这一颂的内容并非以“异相不成”类推一切法无有接触，而是以“互相观待”类推一切法皆无异相，再加上印藏许多注疏也都如是安立，所以本科判的位置非常恰当。

以胜义量观察时，由于诸法皆需观待他缘才能成立，所以非但见、可见、见者不成异相，乃至十二处、八万四千烦恼等内外诸法皆无异相可得。

前面说瓶与柱是异体，是从它们彼此不需

观待的角度而言的，而从瓶柱各自的角度来看仍要观待因缘才能建立，所以瓶柱也没有自性，既然没有自性也就不会有异相。

表面上看山上的树独自而立，并不像东、西等概念那样需要互相观待，但详细观察就会知道，树要依托大地靠树根吸收肥料和水份而得到滋养，因此，山上的树也是依靠因缘而生的。同样，城市的高楼大厦、山间的泉水都要观待因缘即依靠其他的法才能成立。既然一切观待因缘之法都无自性，所以也就无有异相。

在任何一个有法的本体上都可以抉择中观正见。比如，我们每天都说柱子、瓶子，这并不是因为柱子可以撑梁、瓶子可以喝水，而是因为它们可以代表万法，所以只要依靠瓶柱等个别法，就可以在自相续中生起中观的见解。

子三、（建立宗法）分二：一、互相观待故异体不合理；二、无异体总相故异体不合理。

丑一、（互相观待故异体不合理）分二：一、观待之异体不成立；二、不观待之异体不成立。

寅一、（观待之异体不成立）：

异因异有异，异离异无异。
若法所因出，是法不异因。

依靠他法才有异体，离开他法则不成为异体，因此，若法依因法而生，那么该法就不可

能异于因法。

“异因异有异”，某法一定要依靠所观待的他法才能成为异体，比如瓶子和柱子，瓶子要成为异体，必须依靠柱子。为什么呢？因为，要成立瓶子与柱子有异，这不可能单单凭瓶子自身而必须依靠柱子这一异体法才能建立。颂词中的第一个“异”是指像瓶子那样的异体法，第二个“异”是指所观待的柱子那样的异体，最后一个“异”是指瓶子依靠柱子成为异体。“异离异无异”，某法离开了它所观待的异体则不成为异体。比如，瓶子离开了柱子也就无从安立异体的名言了。上一句指出异体需要观待才能成立，这一句进一步指出没有观待则不会有异体。这两句在清辩论师的《般若灯论释》中是：“异与异为缘，离异无有异。”意思完全相同，都指出了互相观待是异体成立的前提。

异体需要观待，但观待恰恰不能成立独立自主的异体，也就是说，瓶子观待柱子才成为异体，所以这样的异体根本无有自性。为什么呢？“若法所因出，是法不异因。”任何法若从因缘而生，这个法就不会有异于因法的异体自性，因为自性的异体并不需要观待他法。

这一推理方法可能有的人反应不过来，但仔细想一想也很简单：这里的“异体”是一个

具体的概念，当异体要在瓶子上建立时，就必须指出瓶子跟其他任何物体之间的不同点，如它跟柱子、茶碗有何不同，这样瓶子上的异体就建立了；如果说我是异体，就要指出我这个人跟别人不同，依靠其他人才能建立我为异体。既然瓶子要观待柱子、我要观待别人，则说明瓶子和我都不是自性的异体。中观的推理就这么简单。

因此，既然要依靠因缘，哪里会有一个真实的异体呢？即使有也只是名言中假立的异体。所以，只要精通《中观根本慧论》的推理方式，认识万法为假相就非常容易。如果不依靠理证，单单宣说一切显现全都如梦如幻，那具有实执的人根本不可能承认，如果通达上面的推理就可以合理解释。所以，只要掌握了中观的推理，就决定可以断除自他的增益。

寅二、（不观待之异体不成立）：

若离从异异，应无异有异。
离从异无异，是故无有异。

若离开所依从的异体而能成为异体，则应有不观待异体法而成立的异体。然而，离开所依从的异体并无独立异体的缘故，所以不成立实有的异体。

异体包含遣除其他法的意思，比如我在口

中说柱子时，已遣除了瓶子、人、房屋、山河等他法，这是语言上的遣除；我心里缘柱子时，也排除了柱子以外的他法，这是意义上的遣除。因此，不观待他法的异体不要说在真实中就是在名言中也无法成立。

以上两颂说明观待的异体和不观待的异体都不存在，那在这个世界上还有没有既非观待又非不观待的异体呢？当然没有，这种相违的法永远也不会存在。因此，所谓的异体根本不成立。

人们往往认为，人与人之间是异体，物与物之间是异体，国与国之间是异体……但这只是妄执而已，真正观察时，在名言中异体就像泡影一样无实，在胜义中则远离一切戏论。

丑二、（无异体总相故异体不合理）：

异中无异相，不异中亦无。
无有异相故，则无此彼异。

在异体法中无有异体的总相，在非异体法中也无有异体的总相。既然无有异体总相，则不存在诸法此彼的差异。

胜论外道认为：异体并不是观待他法成立，因为存在“异体”的总相，有了“异体”总相，与其和合的异体也应能够安立。

破曰：如果异体总相存在，那它要么与异

体法和合要么与非异体法和合，然而这两种情况都无法成立。首先，异体总相与异体法无法和合，因为既然已经成了异体法，再与异体总相和合而成立为异体就没有任何必要，否则有无穷的过失。其次，异体总相与非异体法也无法和合，因为异体与非异体相违，如果二者和合则有相违之法并存的过失。既然异体法与非异体法中都无有异体总相，那么外道所谓的异体总相根本无法成立。既无异体总相，则不应有诸法此彼的差异，因为没有总相异体，也就不会有支分的异体，就如没有树木之总相也不会有沉香木一样。

癸二、（无自他之接触）：

是法不自合，异法亦不合。

自体法不能与自己和合，他体法之间也不存在和合。

要成立和合接触，要么是自体接触要么是他体接触，除此以外并没有其他接触方式，但这两者都不成立。首先，自体无法接触。接触至少要两个法，一个法自己对自己不可能接触。比如一个瓶子自己与自己无法接触；一头牦牛自己与自己也无法接触。（虽然在名言中可以说牦牛用自己的角接触自己的身体，用自己的尾巴在自己的身上扫来扫去，但这只是名言假立，因为角、尾巴与身体都不是真正的一体。真正的一体决定无法自己与自己接触，否则就有宝剑锋自





割、指尖自触等过失。）其次，异体法也无法接触。没有互相融入的两个异体法放在一起并不是接触，要互相融入就要舍弃各自的本性，既然是本性又如何能舍弃呢？若舍弃了各自本性而互相融入又怎么是异体的接触呢？因此异体法也不能接触。既然自体、异体都不能接触，那么所谓的和合接触也就无法成立。

壬三、（摄义）：

合者及合时，合法亦皆无。

和合者、和合时、和合法都不存在。

“合者”即和合者，可分为能接触与所接触，这样的和合者不成立；“合时”即接触之时，过去、未来的接触不成立，因为要么已过去、要么在未来，而现在的接触也不成立，所以合时不成立；“合法”即接触的行为，没有合者、合时，自然也不会有合法。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不合不散，如是受想行识不合不散。若色至识不合不散，此是般若波罗蜜。’”

《大品般若经》云：“菩萨习般若时，不见合与不合，亦不见应与不应，乃名与般若相应也。”

《中观根本慧论·观和合品》传讲圆满





十五、观有无品

本品观察有无。有无即有实和无实，有实法就是柱、瓶等能起功用的法，无实法则指无柱、无瓶、虚空、石女儿等法。为什么要破有无呢？因为有无是一切见的根本，破了有无，一切见也就失去了基础。其实本论每一品都贯穿着对有无的遮破，本品则具体遮破。

庚二、（破因缘之能生——观有无品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认识所离之二边。

壬一、（破四边性）分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。

癸一、（破自性与他性成立）分二：一、破自性成立；二、破他性成立。

子一、（破自性成立）分三：一、自性由因缘而生则无义；二、自性由因缘而生则相违；三、宣说名言中的自宗。

丑一、（自性由因缘而生则无义）：

众缘中有性，是事则不然。

如果说诸法的自性在众缘中本自具足，只

是依靠众缘而现前，这是不合理的。

有部宗认为：一切万法的自性实有存在，在各自的因缘中本自具足。也就是说，未来法于未来位实有存在，因缘具足时未来法就迁移到现在而成为现在法。因此，本具自性的诸法在因缘聚合时就自然显现。

破曰：这不合理。因为你们在承许万法自性有的同时也承认诸法依缘显现，这显然自相矛盾。比如苗芽在种子等因缘中已经存在，那还有没有必要再依靠因缘让它重新产生呢？没有任何必要。因为存在的法再产生并没有任何意义。所以，既然一切万法的本体本自成立，就不必观待因缘聚合。

丑二、（自性由因缘而生则相违）：

性从众缘出，即名为作法。

性若是作者，云何有此义？

如果自性是从众缘中产生，就应名为所作法；自性若是所作的法，哪里会有这样的道理呢？

经部宗与唯识宗认为：万法的自性在各自的因缘中并不存在，只不过当因缘聚合时其自性便随之产生。

这种观点也不成立。因为自性若从因缘中出现，那它就成了所作之法，所作之法又如何

有自性呢？就像放在花布上的白玻璃虽然显出花色，但花色是不是玻璃的本体呢？肯定不是。如果花色是它的本体，那此玻璃不论放在何处都应显现花色，但并非如此。既然借助花布才能显现出花色，就说明花色是由因缘而成的所作法，是所作法就绝对不是自性，因为诸法的自性必须是不随因缘生灭的法。所以对方的观点不成立。

胜义中自性虽然不成立，但在名言中从诸法所具特性的角度而言自性是成立的，比如火的本性是暖热，水的自性是潮湿，风的自性是动摇，地的自性是坚硬，虚空的自性是无阻碍。名言中自性是不变的，火是否时而热时而不热呢？当然不是；一个人小时候就很好，他的人格到老也未改变，这种善良就成了他的本性。

丑三、（宣说名言中的自宗）：

性名为无作，不待异法成。

在名言中以三个条件可以成立诸法的独特自性：无作、不待、不异法。

这里的“成”是成立之意。按全知果仁巴大师的讲义，名言中成立本性必须要有三个特点：一、无作，即无须依因缘造作而成，比如火虽然需要薪柴等因缘，但火的热性却无需因缘本自具足。二、不待，即不观待他法而成立，

如火的热性并不像左观待右、长观待短那样观待他法。三、不异法，即不变异成他法，就像火的热性永远也不会有今天热明天不热的情况一样，从火形成直至灭亡之间热性始终不变。

虽然胜义中没有火和火的热性，但中观宗在名言中并不否认火和火的热性，这一点月称论师、寂天菩萨的论典中都有说明，全知麦彭仁波切也说：没有破显现的中观宗。对于事物的本性，不论科学权威还是一般的世人都有一定的认知，因此，中观派在后得位也要随顺世间而安立名言。

子二、（破他性成立）：

法若无自性，云何有他性？

自性于他性，亦名为他性。

如果诸法无有自性，又怎么会有他性呢？因为从他性的角度而言，自性也叫他性。

自性是他性的基础，他性观待自性才能成立。既然诸法无有自性，又怎么会有他性呢？比如柱子的自性不成立，那它观待瓶子而有的他性也无法成立；同样，如果瓶子的自性不成立，那观待柱子而有的他性也无法成立。自性他性实际上都是在同一个本体上安立的，就像一个地方观待彼处叫此，观待此处叫彼；或者同一个位置观待下面叫上，观待上面叫下。

成立他性不能离开自性，成立自性也不能离开他性，因为任何法都需要依靠各种因缘才能成立，比如一粒种子就是由很多微尘组成的，而每个微尘又具有色香味触等。

癸二、（破有实无实法成立）分二：一、破有实法；二、破无实法。

子一、（破有实法）：

离自性他性，何得更有法？
若有自他性，诸法则得成。

离开了自性他性，哪里还有一个有实法的总相？如果存在自性他性，那么一切有实法也可以成立。

对方认为：自性、他性确实不存在，但有实法的总相成立，以有实法的总相可以成立有实法的存在。

破曰：有实法是能起功用的法，它要么以自性建立要么以他性建立，离开了自性他性哪里有一个有实法的总相？根本得不到。对事物观察时大家都应遵循理证：如果有自性他性，我们也可以承认有实法的存在；但实际上并无自性他性，那你们为何不承认空性的观点呢？如果没有自性他性也能建立诸法的本体，那石女的儿子、虚空中的鲜花也都应该成立了。

以智慧观察现实生活中的万法时不可能见

到任何实质，可以说诸法的本体了无可得，即“没有见才是最殊胜的见”。法王如意宝曾这样说过：牦牛就在那里，但没有找到，这不是正量；牦牛确实不在那里，也没有找到，这才是正量。同样，如果事物的本体存在，我们却没有找到，这是非量；事物的本体并不存在，我们也没有找到，这就是正量。诸法实相远离一切戏论，并不是观察后才如此，只不过我们以智慧见到了这一点，而众生因无明烦恼所染并没有见到。事物原本怎样我们也如是见，有境的智慧非常相合万法的实相，用因明的术语来讲这就是以事势理成立。当然，只有依靠善知识的教言及殊胜论典，人们才能了达万法的本来面目，如果在见的基础上再继续修行就会真正现前这种境界。

子二、（破无实法）：

有若不成者，无云何可成？
因有异法故，有坏名为无。

有实法都不成立，无实法又怎么能成立呢？其实只因存在变异法的缘故，世人才将有实法的坏灭称为无实法。

如果有实法不成立，那无实法也不可能成立。为什么呢？因为无实法就是指有实法的变异或毁灭，比如瓶子存在时是有实，当它被铁

锤摧毁时，即瓶子的相续已经进入无瓶的阶段就是无实法。由此可见，无实法一定要依靠有实法才能安立。不管是所见所闻的任何外境，还是能见能知的何种心心所，这些有实法都没有自性他性，所以无法成立。没有有实法，观待它而有的无实法也无法成立，比如瓶子的有实不成立，那么遮破它的单空无实也无法成立。所以，有实法与无实法都只是一种假立，两者并无本质差别。

如果对《中观根本慧论》的推理方法非常精通，那我们对《心经》"色即是空，空即是色"的理解就不会只停留在教证上。为什么说"色"不存在呢？因为色的自性他性不存在；为什么说"空"不存在呢？因为"色"不存在。因此，色空是双运离戏的。

癸三、（呵斥所破之见）：

若人见有无，见自性他性，

如是则不见，佛法真实义。

如果有人执著有无以及自性他性，那么他将不能见到佛法的真实义。

有、无、自性、他性是本品所安立的四边，也是人们较为严重的四种执著。一般来讲，四边即有、无、二俱、二非，但此处的四边是其中的有无二边，再加上有边分出的自性他性。

大多数众生认为有实法存在，执一切有为法为实有，而把虚空等无实法执为无实。在有实法中，有人认为苗芽等是从众缘中出生的具自性之法，有人则认为苗芽等是从众缘中出生的具他性之法。而我们所抉择的中观见是远离四边八戏的，在这一无二见中有实、无实、自性、他性皆不合理。因此，如果还有人这样执著，那说明此人根本未通达佛陀的真实密意——缘起空性的离边之义。

不管修习密宗的大圆满、大手印还是显宗的中观、禅宗都不能有有无的执著。有些人执著实有的光明，有些人执著实有的单空，有些人则执著念头不生起的安乐状态。但很多了义的教言都说：一定要远离对明、空、无念的耽著，只有离开了这些耽著才是真正的境界。关于如来藏，全知麦彭仁波切经常引用本颂说：如果认为如来藏是分别念前的"有无是非"中的实有法或者是中观自续派所抉择的单空法，这都非佛陀的密意。所以，后学者在见解上一定要依靠《中观根本慧论》等殊胜论典，从而树立起远离一切戏论的中观见。当然，凡夫人一开始就离开所有戏论有点困难，因此先抉择修习单空是合理的，这也是前辈高僧大德着重强调的。

癸四、（结合教证而说明）：

佛能灭有无，于化迦旃延，

经中之所说，离有亦离无。

佛陀能灭尽有无二边，并于《化迦旃延经》中宣说了离有离无的教言。

依藏文迦旃延就是嘎达亚那，他是佛陀座下很了不起的大阿罗汉。证达了有实无实等一切所知法的本体、灭尽了有无的执著的佛陀在《化迦旃延经》中说："迦旃延，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，故无力解脱于生、老、病、死、忧患、悲叹、痛苦、不悦及烦乱争斗。纵然以死亦不可脱离于焦躁苦痛。"经中讲述了耽执有无给世人带来的痛苦以及应当离开有无的教言。这部经是《毗奈耶经》里的一部，为大小乘共许，本颂也成为月称论师宣讲声闻缘觉需要证悟法无我的七个教证之一。由此可见，离开有无的观点，不仅是大乘中观的教义，也是小乘的教义。龙猛菩萨引用这段经文的目的就是要说明这一点。所以，本颂是劝说自他信受远离四边的究竟中观见的很有说服力的一个教证。

有人认为唯识宗最好，我们也承认唯识的确很好，因为《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》里讲：没有唯识和中观，没有二理的



融合，没办法通达世俗谛和胜义谛。但唯识分随教唯识和随理唯识，随理唯识在胜义中承认实有的依他起存在，这一点显然不合理。为什么呢？因为连小乘经典中都说要离开有无，那大乘唯识又如何能耽执实有依他起呢？

壬二、（别破自性他性）分二：一、正破；二、除难。

癸一、（正破）：

若法实有性，后则不应无。

性若有异相，是事终不然。

如果诸法真实具有自性，那么以后它不应变成无，因为自性有变异之相是不合理的。

任何一个法，如果它有实有的自性，那它永远都应该是这样。比如火永远是热性，如果今天热明天冷，那就不是火；好人也应该始终是好人，今天是好人明天变坏了，那也不是真正的好人。同样的道理，如果万法真正具有自性，那就永远不可能改变，如果能舍弃原来的本体而变成另外一个本体就不合理。人们经常讲，瓶子被石头摧毁以后就没有了，这种变化在名言中是合理的，但如果真的认为自性的瓶子在变化则不合理，因为既然是自性就不会变，就像地水火风等法始终不会失去各自的特性一样。

胜义中虽无自性，但依缘起而显现的诸法都具有自性。我们可以观察，如果真正是前译宁玛巴的修行人，那么他所修学的法就始终不会改变，如果今天学自宗明天学他宗，那他就根本不是前译派的修行人。我们经常讲："这个人很老实，他永远都是这样，就像黄金一样。"做人就应该这样。

癸二、(除难)：

若法实无性，云何而可异？
若法实有性，云何而可异？

对方：如果诸法真实无有自性，怎么可以有变异呢？中观宗：如果诸法真实具有自性，怎么可以有变异呢？

月称论师与果仁巴大师认为，前两句是对方的观点，后两句是中观宗的观点。对方认为：既然诸法无有本性，那我们为什么可以见到事物前后的变异呢？对方的意思是，没有本性就不能变化，有本性才能变化。中观宗则回答：如果诸法实有，那怎么会有变化呢？就像镜子里的影像，不实有才可以变，实有就无法改变。

佛护论师则认为这四句全部是中观宗的观点。中观宗说：是无实法改变还是有实法改变呢？如果是无实法则不能改变，因为本体不存在的缘故；如果是有实法也不能改变，因为本



性存在的缘故。

壬三、(修习离边中观)：

定有则著常，定无则著断。
是故有智者，不应著有无。

如果认为诸法决定有则堕入常边，如果认为诸法决定无则堕入断边，因此一切智者不应执著有无二边。

离开有无二边才是最究竟的中观见，未离有无二边就不是般若波罗蜜多的究竟密意。本颂宣讲了执著有无的过患，并劝勉一切具智慧者都要修习离二边的中观见。

"定有则著常"，如果一个法的本体实有存在，无法损害，那它就叫做常法。比如这根柱子，如果它在胜义中真实存在，它就是常法。而执著实有的有境心就堕入常边的执著。荣素班智达在《入大乘论》中说：一个法的本体实有，这不要说以胜义量，就是以世俗量也不成立。

"定无则著断"，如果认为一个法先前存在后来却不存在，或者说它完全不存在，这样的有境心就堕入了断边。

大家应该知道，中观宗在后得位宣说有无、存在不存在，这并没有常断的过失，因为自宗宣说的有无是假立的。但在抉择真正的般若波

罗蜜多时，如果执著实有或执著遮破有边的单空就不是真正的般若波罗蜜多。因此，追随中观的智者不应堕入有无二边，这就是一切见解之王。

《中观四百论》云：“如来所说法，略言唯二种：不害生人天，观空证涅槃。”佛陀的整个教法可以归纳为二种：一、不害，即不害任何众生，依清净行为转生到善趣中；二、观空，即观修空性，通过观空性的威力获证涅槃。远离二边的中观见解对每一位修行人来讲非常重要！不管你修的是大圆满、大手印还是禅宗、天台，没有一点中观的空性见解恐怕修不到什么，因为有了空性见才可以积累智慧资粮，而只有福德资粮并不能断尽烦恼障和所知障。因此空性的见解相当重要。在空性见解的基础上还必须要具足慈悲的行为。表面上看“不害”是人天乘的修法，但以大乘“观空”离二边的见解摄持后就是大乘佛教徒的行为。所以，大家在见解上应树立起远离一切戏论的中观见；行为上应于世俗中如梦如幻地行持利他。上师如意宝在美国弘法时说过：“释迦牟尼佛的教法中，见解唯一是缘起空性，行为唯一是利益众生。”上师的教言和海外观音上师的开示如出一辙。观音上师在印度的一次大法会上说：“今天

开法会的人很多，来自各个国家，也有很多难民。你们回去以后，如果有人问：今天主持法会的上师到底说了什么话？你们就说：上师说佛教的见解是无我，行为是无害。”大家应当结合上师如意宝及观音上师的教言细细体会。

全知麦彭仁波切在《前译教法兴盛愿文》中说：“稀奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规，祈愿莲生大师教法兴。”龙猛菩萨在《中观根本慧论》、《六十正理论》、《七十空性论》等论典中开显了缘起空性的正见；静命菩萨来到藏地剃度预试七人出家并弘扬戒律，奉行僧伽的清净行为。无等龙猛菩萨的见解与稀有静命论师的行为，两相结合就是前译宁玛巴。神通等并不是我们所希求的，我们所希求的就是在相续中树立起中观无二见，在行为上不害众生并依别解脱等戒律的教诫而行。

壬四、（认识所离之二边）：

若法有定性，非无则是常。

先有而今无，是则为断灭。

如果一个法具有决定自性，那它就不是无而是常有；如果一个法以前有现在无，这叫做断灭。

所离的二边就是常与断。常断可分以下两



种：一、宗派认定的常断，如果一个法有决定的自性，那么它就不是无而是常有；如果这个法先前有现在没有了，这就成了断灭。二、名言共称的常断，在不详细观察的情况下，某法存在就是常，比如瓶子存在、人还活着；不存在就是断，比如瓶子碎了、人死了。按果仁巴大师的说法，这里的常断是观察后认定的宗派的常断，并不是名言共称的常断。如果是名言共称的常断则有过失，月称论师在《显句论》中说：一个人先前有眼翳，通过治疗现在不存在了，这并不是堕入断边，如果这堕入断边，那佛经中却说"往昔有贪嗔痴，现在无贪、无嗔、无痴……"，这是否也堕入断边呢？所以，名言中不经宗派观察所建立的常断并不是这里所认定的常断。

另外，常断又可分为人我的常断和法我的常断。执我和五蕴一体，五蕴坏灭了我也随之坏灭，这就是人我的断；执我和五蕴异体，五蕴坏灭了我还存在，这就是人我的常。承认三世实有则是法我的常，承认过去、未来无则是法我的断。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色不断不常，如是受想行识不断不

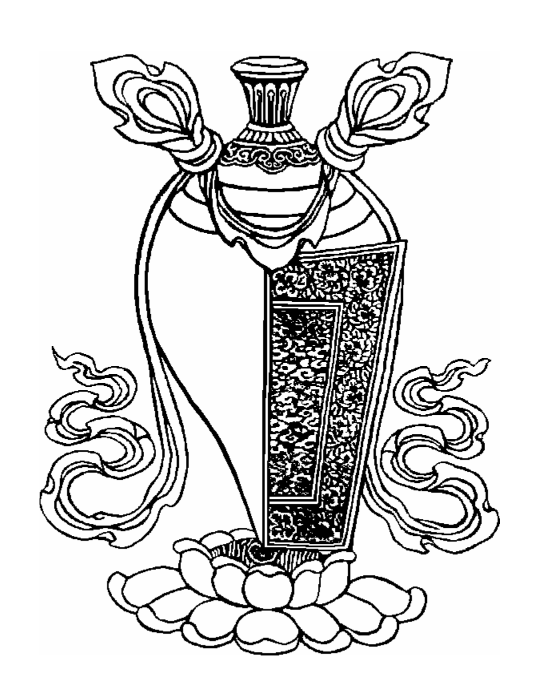
常，若色至识不断不常，此是般若波罗蜜。'"

《三摩地王经》云："有无是二边，净不净亦尔，是故有智者，离边不住中。"

《妙力伏经》云："色法不具有实无实……"

经云："有者是常见，无者是断见，是故有及无，智者不应依。"

《中观根本慧论·观有无品》传讲圆满



十六、观缚解品

庚三、（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说超入真如之方便。

本品观察缚解。缚是束缚，解是解脱。内外道执实有的修行人都认为有束缚解脱，但实相中并没有这些法，《般若经》云：“色法无生故，无缚也无解。”学习本品我们就是要通达无缚无解的道理。

辛一、（破轮回之本体——观缚解品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、（以理证广说）分三：一、破轮涅自性成立；二、破缚解自性成立；三、断除太过。

癸一、（破轮涅自性成立）分二：一、破轮回自性成立；二、破涅槃自性成立。

子一、（破轮回自性成立）分二：一、总破五蕴人我流转；二、别破人我流转。

丑一、（总破五蕴人我流转）：

诸行往来者，常不应往来，
无常亦不应，众生亦复然。

所谓的五蕴往来其实不成立，因为它是常法则不应往来，是无常法也不应往来；众生也是同样的道理。

有实宗认为：轮回存在，因为往来流转的五蕴及人我存在。破曰：这不成立。颂词中的“诸行”即是指五蕴，它要么是常要么是无常。如果五蕴常有则不应往来，因为这就有人转生为天人后仍是人的五蕴的过失：一方面这与现量相违，因为当人转生天界时人的五蕴一点也见不到；另一方面，常有的五蕴不舍弃自本体又能转生各趣以比量根本无法成立。再者，如果五蕴是无常法，则更不应往来。无常法刹那不住、生而即灭，如果五蕴是无常法，那么第一刹那的五蕴在第二刹那时便灭尽了，灭尽了还能否流转呢？不可能。如果灭尽了还能流转就有《显句论》所说的“石女的儿子也可以流转”的过失。因此，常有的五蕴和无常的五蕴都不能流转。

五蕴不能流转，人我或者众生可否流转呢？也不能流转。外道承认蕴和众生分开，离蕴有我；内道承认众生依靠五蕴，即蕴有我。不管是哪一种“我”，依靠上面的推理都能破除其流转。

此外，《显句论》还有一体异体的观察方式：如果人的五蕴与天人的五蕴是一体，那么我做天人时仍然是人，这样便谈不上流转了；如果人的五蕴与天人的五蕴是他体就更不能流转，



如果他体也能流转，那么人和阿罗汉之间也能流转了。

丑二、（别破人我流转）分二：一、观察流转者不存在而破；二、观察前后往来中间无身而破。

寅一、（观察流转者不存在而破）：

若众生往来，阴界诸入中，
五种求尽无，谁有往来者？

如果说人我众生在流转，但于五蕴、十八界、十二处中以五相推理寻求都不见人我存在，那到底谁在流转呢？

犊子部认为：虽然常有的人我与无常的人我都不能流转，但不可思议的人我可以流转。

中观宗破斥道：认为有不可思议的众生或人我在流转是不合理的。因为在五蕴、十八界、十二处中以“五种”来寻求都找不到人我，“五种”即《观燃可燃品》中的一体、他体、能依、所依、具有五种观察方式。下面以五蕴为例略作观察：如果人我和五蕴一体，五蕴是生灭性人我也成了生灭性，五蕴有五个人我也成了五个。人我和五蕴他体也不合理，因为五蕴之外不可能有人我。五蕴依靠人我或者人我依靠五蕴都不合理，因为二者没有他体关系。五蕴具有人我也不合理，因为人我和五蕴不是一体他

体，这就无法成立具有的关系。五蕴中没有人我，十八界、十二处也是同样。因此，所谓的不可思议的人我根本不存在。没有人我，谁是流转者？谁在往来？根本没有。月称论师的《显句论》中说：你们所谓的人我跟石女儿没有差别，因为以五相推理在蕴界处中都找不到它。其他讲义中还将这一人我比喻成兔角，道理是一样的。

寅二、（观察前后往来中间无身而破）：

若从身至身，往来即无身。
若其无有身，则无有往来。

如果说有从前世的五蕴身到后世的五蕴身的流转，但这中间并不存在人我的所依五蕴身，没有五蕴身也就不会有往来流转。

对方认为：众生的流转是存在的，比如今生为人后世为天人。对此进行观察：人我流转需要依靠五蕴身，比如人死了以后要去三十三天作天子，那在人的五蕴身已灭尽而天身还没有得到的时候是否有身体呢？如果没有，就会有天人与人二者同一时刻出现的过失，如此则有补特伽罗成为两个的问题，还会导致所有六道轮回同时出现。而且，此时既然没有五蕴身人我就失去了所依，那又如何流转呢？如果有五蕴身，那我们就可按《显句论》的推理观察：

虽然有五蕴身，但这个身不会是人身，也不会是天身，只能是中阴身。那同样，在已舍弃人身而中阴身尚未得之时有无五蕴身？有则不合理，因为中阴身本身就是一个过渡之身，除了它还会有什么身呢？无也不合理，要么人身与中阴身同时出现，要么无有所依之身而无法流转。所以对方的观点不成立。

对于这个问题，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中也讲得很清楚：人身天身之间接不接触？接触，那人道和天道就成为一体了。为什么呢？因为人身、天身不同时则不能接触，若是同时，那就有既是人身也是天身的过失；如果不接触中间有间隔，那中间有没有其他身体呢？如果有中阴身，那人身和中阴身、中阴身和天身之间有没有其他身体？如果还有其他身，那有何教证理证？

这种观察非常深。人们一般认为舍弃人身后马上就得到天身，但这种“马上”只是一种假想的概念。在胜义分析时，我们要看这中间有没有间隔，有没有接触，这样分析之后就会知道，最终的结论就是无身，而没有身人我的流转也就不存在了。

我们应知道：众生、轮回都是分别念假立的，其实流转的人我及所流转的轮回也不存在。

子二、（破涅槃自性成立）分二：一、破诸蕴涅槃成立；二、破人我涅槃成立。

丑一、（破诸蕴涅槃成立）：

诸行若灭者，是事终不然。

说五蕴寂灭而获得涅槃，这是不能成立的。

对方认为：五蕴与人我的流转成立，因为二者的涅槃成立。

破曰：不仅五蕴和人我的流转不合理，二者的涅槃也不合理。我们可以观察：五蕴是常有还是无常？是常有则不能改变，先前不是涅槃最后变成了涅槃，这不成立；是无常则是刹那坏灭，之前已经坏灭现在又趣入涅槃，那就有两次坏灭，这也不合理。所以五蕴不能寂灭而获得涅槃。

丑二、（破人我涅槃成立）：

众生若灭者，是事亦不然。

说人我众生能获得涅槃，这也不成立。

对方认为：人我可以趣入涅槃。

破曰：人我也不能趣入涅槃。请问，人我是常有还是无常？是常有，则以前怎样以后也必须怎样，若常有也能入灭，那就有常有与入灭两种相违之法共存的过失；无常也不能入灭，因为无常的人我一刹那间已经坏灭了，坏灭的法也就不会再趣入涅槃。因此，人我涅槃也不

成立。《般若经》云："须菩提，涅槃如幻如梦，设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻如梦。"《三摩地王经》亦云："胜义谛如幻如梦，涅槃亦如幻如梦，智者知此则成就胜义戒。"

月称论师针对犊子部不可思议的人我还有两种观察方式，第一种：不可思议的人我是了知而趣入涅槃还是不了知而趣入？如果是了知而趣入，那就不是不可思议了；如果是不了知而趣入，那自他谁也不知道这种趣入，这样的入灭也徒劳无益，没有任何作用。第二种：不可思议的人我是常有还是无常？如果它本来常有，则没有必要趣入涅槃，因为它已具足涅槃；如果是无常则不可能趣入涅槃，因为一旦趣入涅槃，也就不是不可思议，而成了可以思议。果仁巴大师特别提到，在其他注释中对犊子部不可思议的人我进行遮破的推理并不是特别清楚，而在《显句论》中却很明确。

癸二、（破缚解自性成立）分二：一、共破；二、别破。

子一、（共破）：

诸行生灭相，不缚亦不解；
众生如先说，不缚亦不解。

五蕴是刹那生灭的体相，没有束缚也没有解脱；人我众生也是如此，没有束缚也没有解

脱。

对方认为，因为束缚和解脱存在，所以轮回和涅槃也存在。

破曰：五蕴和众生没有束缚也没有解脱。首先观察五蕴，色受想行识五蕴并非常有，而是刹那生灭的本性，没有片刻停留，这样的无常法不可能有束缚，也不可能有解脱。为什么呢？因为，在它生起之前由于本体还未产生所以不会受到束缚；而在它生起的刹那马上就灭亡了，由于没有一个安住的过程，所以根本没有束缚的机会。要受到束缚，必须要有一个安住的过程，在此期间受到束缚。但五蕴这样刹那生灭的法，根本不会有一刹那的停留，这样的法怎么束缚呢？没有束缚又怎么会有解脱？就像石女儿没有本体自然不会有束缚和解脱一样。

有的修行人经常觉得："我总是被相续中的贪嗔痴束缚着，非常痛苦……"学佛过程中的确会有困难，但学了中观也要会观察：自己的五蕴是刹那刹那生灭的，烦恼哪里有束缚自己的机会呢？

其次，众生也是不缚不解的。这与前面说的一样，常与无常的众生都不会有束缚和解脱。另外，以五相推理根本不得众生的本体，这样

自然不会有众生的缚解。

汉地有一则禅宗公案，弟子到禅师面前求开示："弟子一直被烦恼束缚着，请师父指点。"禅师说："你自己的本体都不存在，如何束缚呢？"弟子豁然开悟。当然，这是利根者的行境。以前法王如意宝在传讲《文殊大圆满》时也宣讲了帝洛巴的教言："显现不缚执著缚，当断执著那若巴。"全知无垢光尊者的《实相宝藏论》中也有很多无缚无解、束缚自解脱方面的殊胜教言，比如，就像毒蛇的身体自然解开，根本不必他人把它解开一样，烦恼也会自然解脱。

有些修行人因为自己被束缚在轮回中而非常苦恼，荣素班智达说：这些人的内心充满着小乘的习气，束缚和解脱始终让他们耿耿于怀，因为有了实执他们一直想获得解脱。但从实相本体的角度而言，受束缚者不存在，解脱束缚者也不存在。因此，通达无缚无解的道理很重要。很多人不懂这个道理，认为外境有可求的法从而一直追求，这就像野兽追寻阳焰水一样非常可怜。

子二、（别破）分二：一、破束缚；二、破解脱。

丑一、（破束缚）分二：一、观察有无近取而破；二、观察能缚所缚的时间而破。

寅一、（观察有无近取而破）：

若身名为缚，有身则不缚，
无身亦不缚，于何而有缚？

如果说近取五蕴身是束缚者，则不合理。因为，有近取五蕴时没有束缚，无近取五蕴时也没有束缚，那对什么束缚呢？

此处的"身"指近取五蕴。对方认为近取五蕴由各种因缘产生，为烦恼和业所缚，它是束缚的本体。但是，"有身则不缚"，如果有了近取五蕴就不能成立束缚，为什么呢？因为近取五蕴就是束缚的本性，有了束缚就不必再束缚。就像捆东西，已经捆了还要再捆就没有任何必要。"无身亦不缚"，没有近取五蕴也不能束缚，为什么呢？因为近取五蕴不存在，怎么束缚它呢？就像没有犯人，怎么以监狱束缚呢？既然有身无身都不能束缚，那束缚就不成立。

寅二、（观察能缚所缚的时间而破）：

若可缚先缚，则应缚可缚。
而先实无缚，余如去来答。

如果在可缚之前先有能缚，则应当束缚可缚，但先前并无能缚，因此无法束缚可缚。破

斥对方其他观点的推理同于《观去来品》中的辩答。

对方认为：就像镣铐首先存在，用它可以捆缚犯人的身体一样，能缚的贪心等烦恼首先存在，以此可以束缚众生。

这种观点不合理。如果能缚在先所缚在后，的确可以说以能缚束缚所缚，但实际情况是先前并无能缚。为什么呢？因为能缚所缚一定要互相观待，没有所缚就根本无法安立能缚，因为它的所依不存在。能缚在所缚之前不成立，在所缚之后成不成立呢？也不成立。因为一方面它已失去了观待，一方面它也不可能束缚所缚。二者非同时不成立，那同时是否成立呢？也不成立。对此《显句论》中说：二者同时则不需要观待了，由此也就不能成立能缚与所缚；并且，当所缚成立时已经被束缚了，再次依靠能缚来束缚它也就没有必要了。名言中，人们认为能缚首先存在，比如公安局先把手铐准备好再去抓人，牧民先把绳索准备好再去捆绑牦牛等等，但这只是假立而已。

“余如去来答”，其余破斥对方观点的推理方式可以参照《观去来品》抉择。比如从作者的角度，《观去来品》是：“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”此处将

“去”字换成“缚”字，就成了：“缚者则不缚，不缚者不缚，离缚不缚者，无第三缚者。”从三时的角度，《观去来品》是：“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”此处则是：“已缚无有缚，未缚无有缚，离已缚未缚，缚时亦无缚。”

丑二、(破解脱)：

缚者无有解，不缚亦无解，
缚时有解者，缚解则一时。

已被束缚无有解脱，未被束缚也无有解脱，如果说正被束缚时有解脱，那束缚与解脱则成为同时。

对方认为：由于存在获得解脱的圣者，所以解脱存在，有解脱则必定有束缚。

破曰：解脱也不存在。为什么呢？我们以三时来观察：“缚者无有解”，已经被烦恼束缚不可能有解脱，烦恼生而即灭又如何从烦恼中解脱呢？“不缚亦无解”，还没有被束缚，又如何解脱呢？先被捆缚之后解开这叫解脱，先未被烦恼所缚自然不会有解脱。“缚时有解者，缚解则一时。”有人认为缚解同时最合理，比如我的身体正被捆缚时，有人马上把绳索松开，当下就获得了解脱。这种说法也不合理，因为如果束缚之时也有解脱，那么相违的两个法就同

时并存了。《显句论》亦云：光明与黑暗不可能同一时间并存一处。

在如幻如梦的名言中可以说众生先被烦恼捆缚，之后依靠善知识的指点和引导而获得解脱，中观宗在后得位也这样承认。但这不能说明束缚与解脱真实存在，因为解脱只是观待迷乱众生而安立的，真实观察时其本体并不成立。

很多人认为有魔鬼制造了很多麻烦一直捆缚着自己，所以喜欢念解缚咒，但这只是我们的分别，因为众生本来就是解脱的。当然，解缚咒的功用的确很大，全知麦彭仁波切在解缚咒的仪轨中宣说了解缚咒的功德：用咒力加持过的水洗脸或者饮用能够解开所有束缚和痛苦，如能精进持诵则能遣除修道过程中的一切障碍以及无始以来所造的五无间罪为主的一切罪业。所以，念一些解缚咒也是合理的，因为还没有现前缚解无二的境界时靠自力是难以解脱束缚的。但我们也要知道，从实相的角度讲束缚和解脱都是不成立的。

其实很多时候我们并非被外魔束缚，而是被自己的分别念所困扰。藏人很少说自己被魔束缚，被仙附体，而汉族人却不同："我看见了什么，我听见了什么……""我身边有一个魔女，她天天告诉我……"这些人也许是想得太多了，

也许是风脉明点没有修好。作为初学者修风脉明点并不重要，真的想修法就修人身难得、寿命无常等前行法，有了前行修法的基础再修习密宗的生起次第、圆满次第就很稳妥。否则，在没有任何基础的情况下修风脉明点，结果会越修越糟，甚至整个显现都好像成了魔的境界，自己的分别念已经把自己牢牢地束缚住了，要想从中解脱非常困难。

在修行的过程中，善知识的引导极为重要，千万不要自作主张！如果认为自己被魔束缚了，就一定要祈祷上师本尊，同时还要观修甚深空性法门，《大圆满前行引导文》也讲了米拉日巴尊者安住空性从而调伏罗刹女的公案。大家应从中了悟一些道理。

作为大乘行人，每天都说自己被烦恼束缚着，这不太合理，毕竟大家都是学习大乘中观的人。如果像《开启修心门扉》里所讲的那样：法是法，人是人，相续跟法之间可以放一头牦牛……那就太可惜了！

癸三、（断除太过）分二：一、断除发愿不合理之太过；二、宣说轮涅无二之正理。

子一、（断除发愿不合理之太过）：

若不受诸法，我当得涅槃。
若人如是者，还为受所缚。

有人想："如果不取受任何法，我当获得无余涅槃。"如果谁这样执著的话，那他还是受到了束缚。

对方认为：如果解脱和涅槃不成立，那发愿获得无余涅槃并依止善知识修学佛法就将成为毫无意义的空谈，佛教地道的安立也都被摧毁了。于是这些人发愿：只要不取受任何法，我必将获得无余涅槃。

这种人认为有一个真实的涅槃可得，这还是一个大的束缚，也是一种所知障（在藏文中称为大颠倒、大邪见）。虽然在名言中，为了获得无余涅槃乃至为了度化一切众生而发心是合理的，但从实相的角度讲，这样的发心也是一种所知障，是一种愚痴。《入行论·智慧品》中云："立誓成佛者，因痴虚设有。"

那该如何发愿呢？应该这样发愿：为了获得如幻如梦的佛果，我当修积如幻如梦的资粮。《梵施请问经》中说：名言中为获涅槃而发愿是合理的，但认为胜义中也有一个不可摧毁的、真实的涅槃则为谬误。

法王如意宝的一首金刚道歌也宣讲过这个道理：不管是好的执著还是不好的执著，究竟而言都是障碍。好比黄金的锁链和铁的锁链，虽说质地上有好有坏，但捆缚的作用是相同的。

同样，获得佛果和杀害众生这两个执著虽然一个是善、一个是恶，但究竟而言都是束缚之因。全知无垢光尊者在《实相宝藏论》中也说：不管是金锁、银锁还是铁锁，都能把你捆缚。所以，我们应当生起这样一种定解：究竟而言，即使是想获得无余涅槃的佛果也是一种大错误、大束缚。当然，从暂时的角度讲，想获得涅槃果尤其是为利一切众生想获取佛果，这肯定不是大错误，如果这也是大错误，那一切佛法也都无法安立。

智慧浅薄的人由于分不清暂时和究竟，所以很容易堕入邪见，他们一听到"发心求涅槃也是束缚"，要么会诽谤要么会舍弃闻思修行，只想好好睡大觉。而闻思究竟的人能够分辨暂时与究竟，也知道哪些情况下存在哪些情况下不存在；但从来没有闻思过中观的人总是一概而论，有就全部都有，无就全部都无，对于哪些情况下存在、哪些情况下不存在根本不能取舍。所以，大家在学习中观的过程中应当知道何处讲胜义、何处讲世俗；讲世俗针对什么众生，讲胜义时何者是方便，何者是究竟。

有些道友虽然还不能完全领悟胜义法，但从理论上能接受也说明觉醒之路已经开始。比如医生告诉眼翳患者海螺是白色的，不能见白

色是由病情所致，明白了这个道理后患者就会配合治疗力求康复。同样的道理，虽然我们还没有真正觉悟，但依靠理证智慧已经明白自身处于迷乱之中，只要依循佛教的殊胜妙法不断努力，总有一天会清醒的。所以，依靠理证抉择这一究竟见解至关重要！

子二、（宣说轮涅无二之正理）：

涅槃无有生，轮回亦无灭，
岂可为轮回？涅槃岂安立？

涅槃没有重新产生，轮回也不必灭除，既然如此又怎么成立轮回？又岂能安立涅槃呢？

在小乘人及初学者面前，轮回是不清净的法，去除轮回以后重新获得的特别舒服快乐的境界就是解脱。但通过胜义智慧观察：涅槃并不是以前不存在而重新产生的法，轮回也并不是以前存在后来可以被遣除的法。《宝性论》、《现观庄严论》皆云："此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。"人们也经常说"烦恼即菩提，轮回即涅槃"。在某些大成就者面前，轮回就是涅槃，涅槃就是轮回，其原因也在这里。

不但本论这样宣说，《定解宝灯论》也对轮涅无二的道理有详细宣说，上师如意宝在《文殊大圆满》中以无离无合的方式顶礼自己的心

——文殊菩萨，其实了义的文殊菩萨就是我们的心，与自己的心无离无合。《开显解脱道》密宗发心的仪轨中也说："我与无边诸有情，本来即是正觉尊，了知如是之自性，即发殊胜菩提心。"虽然有些显宗经典说轮回是所遣涅槃是能遣，但在最了义的《般若经》及密宗《大幻化网》等续部中都宣说了涅槃并非新生轮回并非所遣。所以，大家一定要通达轮涅无二的境界，这样就会对等净无二的道理生起殊胜定解。

壬二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色无缚无脱，受想行识无缚无脱，若色至识无缚无脱，是名般若波罗蜜。'"

《梵王所问经》云："佛言：'梵王，我不得生死，不得涅槃，何以故？言生死者，但是如来假施设故，而无一人于中流转；说涅槃亦假施设，而无一人般涅槃者。'"

《大品般若经》云："无缚无脱，为大庄严。"

《中观根本慧论·观缚解品》传讲圆满



